

论技术的毒副作用及正义的缓解之效

林进平

【摘要】技术在推动社会发展方面发挥着关键性作用，这一作用甚至被认为是具有根本性的决定作用。马克思被误以为持有这种观点，甚至被误认为是技术决定论者的代表。但正如马克思等人所认识到的，仅凭技术不足以推动人类社会的发展，何况技术在推动人类社会发展的同时还具有毒副作用，尤其表现为技术使人的世界（包括其外在世界与内在世界）趋向于物化并且陷入紧张。这种毒副作用可以被正义所缓解，只不过这种缓解终究是意识形态性的缓解。

【关键词】技术；正义；社会发展；意识形态

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0001-08

作者简介：林进平，（广州 510275）中山大学马克思主义学院、马克思主义哲学与中国现代化研究所教授。

基金项目：国家社会科学基金专项重大项目“全面建成小康社会决胜期，建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态研究”（18VSJ030）；国家社会科学基金项目“马克思主义正义观研究”（16BZX001）

芸芸众生中，人是唯一能够制造和使用工具的动物，且人类的发展需要藉由技术而行进，“借技术而生”可以说是人类的一种存在方式。得益于技术的进步，人类以往诸多停留于梦想中的很多设想在现代世界都成了现实，人类似乎比起以往任何时代都更有资格称为万物之灵。不过，技术在向世人展示其耀眼光辉的同时，也留下了诸多阴影和隐忧：人类社会似乎正在陷入一个为技术所支配的彻头彻尾的技术化世界，技术在带给人类一个个崭新的世界的同时，也产生了诸多毒副作用，并且越到现在，其毒副作用就越明显。然而，值得庆幸的是，人类社会至今并没有因技术的毒副作用而终结，而是依然能够稳健前行。这在一定程度上得益于“正义”之药的作用。本文旨在阐明技术作用的限度，尤其是其越发凸显的毒副作用，进而探讨正义何以能缓解以及在什么意义上能够缓解技术的毒副作用。

一、仅凭技术不足以推动人类社会进步——兼驳马克思是一位技术决定论者

技术是人的精神的外部显现，是人类把握世界的独特方式。人一方面藉由技术改变了与自然之间的关系，另一方面也藉由技术成就了自身。因而，技术的发展史，其实也是一部人类精神的成长史、发展史。技术在人类社会中的这种关键性作用，在资本主义社会中得到充分体现，资本主义社会在相当程度上可以说是技术引领的一个时代。“手推磨产生的是封建主的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家的社会。”^①“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第602页。下文所引此文集相关卷数，均出自此版本。

全部生产力还要多，还要大。自然力的征服，机器的采用，化学在工业和农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的使用，整个整个大陆的开垦，河川的通航，仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口——过去哪一个世纪料想到在社会劳动里蕴藏有这样的生产力呢？”^① 这是马克思对技术在人类社会发展中的作用，特别是对资本主义的革新性作用的经典论述。这种论述甚至让人有理由认为马克思就是一位技术的决定论者。

但是，技术在推进人类进步的同时，也给人类埋下不少隐忧，特别是在当今时代，我们在有感于技术所取得的巨大成就的同时，也对技术会将人类引向何方充满担忧，担心核技术、基因技术等最终是否会毁灭人类，甚至担心人类最终是否会为智能机器人所支配。

对于技术究竟是给人类带来福音还是噩运，历来多有争论，但概其要，可以说有乐观论和悲观论两种观点。前者相信技术是人类的标配，人类藉由技术存在于世，也藉由技术开拓未来；后者担忧技术所带来的诸多后果，担心技术的发展最终是否会把人类引入歧途，甚至终结人类社会，大有“成也技术，败也技术”之叹。

对于很多人来说，培根、黑格尔、马克思等人都可以称为技术的乐观论者，甚至是技术的决定论者；而卢梭、马尔库塞等人可以称为技术的悲观论者。前者相信人类经由理性、技术终将能够开发出一个宜人的世界，如马克思就被认为相信人类最终有可能经由技术、生产力等方面的进步，迎来共产主义社会。马克思甚至因为有这么方面的思想而被 G. A. 柯亨标定为“技术麻醉论者”^②。然而，不论是把马克思视为“技术决定论者”还是“生产力决定论者”，都存在着把马克思关于技术的思考作简单化理解的嫌疑。实际上，马克思从来没有认为仅凭技术就足以改变无产阶级的命运，甚或推动人类社会向共产主义社会迈进。无论马克思对技术的作用多么强调，他都远非“技术的决定论者”^③或技术的乐观论者。如果马克思是一位技术决定论者，他又何必对无产阶级的觉醒与革命寄予厚望？

透过马克思的作品，我们至少可以从中读出这样的思想：在既定的私有制框架下，技术的进步不足以改变无产阶级被支配的命运。在马克思看来，在劳动和资本的极端对立成为社会制度的基础时，机器和科学等生产资料的改进和完善并不足以带来无产阶级状况和前景的改善，相反，只会使无产阶级的处境更为艰难，前景更为黯淡^④。这是因为，在资本与劳动极端对立的资本主义生产中，机器的发明、科技的发展并没有服务于改变无产阶级的恶劣处境，而只是服务于资产阶级榨取剩余价值的目的，因此，它不但不能改变无产阶级的命运，反而还增强了资产阶级利用资本剥削活劳动的能力。马克思曾在《资本论》中基于对剩余价值的分析指出：“在资本主义制度内部，一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的；一切发展生产的手段都转变为统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化；这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制，把工人的生活时间转化为劳动时间，并且把工人的妻子儿女都抛到资本的枱格纳特车轮下。”^⑤ 类似的，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中也有一段精辟论述：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第36页。

② [英] 柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，北京：东方出版社，2008年，第152—153页。不过在笔者看来，对马克思的这一认识可以说并非柯亨的发明或首创。

③ 对于指认马克思为技术决定论者何以难以成立，不少学者已经做出精辟论述。参见[美] 奥尔曼：《异化：马克思论资本主义社会中的概念》，王贵贤译，北京：北京师范大学出版社，2011年，第6—9、31页。

④ “自从世界上有资本家和工人以来，没有一本书像我们面前这本书那样，对于工人具有如此重要的意义。资本和劳动的关系，是我们全部现代社会体系所围绕旋转的轴心，这种关系在这里第一次得到了科学的说明，而这种说明之透彻和精辟，只有一个德国人才能做得到。欧文、圣西门、傅立叶的著作现在和将来都是有价值的，可是只有一个德国人才能攀登最高点，把现代社会关系的全部领域看得明白而清楚，就像一个观察者站在高山之巅俯视下面的山景一样。”（《马克思恩格斯文集》第3卷，第79页。）

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第743页。

削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步。对一些人好事，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放，必然是对另一个阶级的新的压迫。这一情况的最明显的例证就是机器的采用，其后果现在已是众所周知的了。如果说在野蛮人中间，像我们已经看到的那样，不大能够区别权利和义务，那么文明时代却使这两者之间的区别和对立连最愚蠢的人都能看得出来，因为它几乎把一切权利赋予一个阶级，另一方面却几乎把一切义务推给另一个阶级。”^①

诸如此类的论述似乎在告诉人们一个事实，仅凭技术的发展，不足以改变劳资双方的对立，也无助于改变私有制对人们的禁锢。历史需要有另外一种力量，需要有无产阶级这种主体力量的参与，才有可能打破私有制的历史宿命，进而获得宜人的发展。现实社会的发展似乎也印证着经典马克思主义者的这种论断：不论技术如何进步，出现在全球范围内的劳-资二元对立依然存在，人类的前景似乎依然晦暗不明。这也意味着人类社会的演进还需要有非技术因素的相应发展，比如与技术的发展相辅相成的制度文明的发展、人的内在精神世界的完满等，但历史又似乎告诉人们，技术的发展似乎未能助长这些方面的发展。

二、技术的毒副作用

与卢梭等思想家相似，马克思不仅没有认为仅凭技术就足以推动人类发展，而且对技术的发展——特别是技术在资本主义制度下的发展——表示担忧。1856年4月，马克思在《〈人民报〉创刊纪念会上的演说》中就不无忧心地指出：“在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。财富的新源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的源泉。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发明和进步，似乎结果是使物质力量成为有智慧的生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业和科学为一方与现代贫困和衰颓为另一方的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和毋庸争辩的事实。”^② 结合马克思一方面对技术在资本主义社会中的作用的肯定，另一方面又对技术在资本主义社会中所发挥的作用的批判来看，我们有理由认为，正是由于深信仅凭技术无法改变无产阶级的命运，无法确保人类向共产主义迈进，马克思才倡导推翻私有制，并在其字里行间透露出技术在资本主义制度下发展的隐忧。就此而论，笔者把马克思视为一位对技术有着清醒认识的思想家：与当代很多思想家相似，他在其作品中也渗透着对技术的毒副作用的思考。

技术的毒副作用有诸多表现，尤其表现在以下三方面。

（一）技术使世界趋于物化

就人贵为万物之灵来说，可以说人是因其善于制造和使用工具而使自身这一物种获得对其所处世界的占有和支配。在这点上，我们的确可以把人界定为会制造和使用工具的物种。人类藉由工具得以在世界中生存，乃至占有、支配世界。就本质来说，技术是工具在现代的别名，是人的内在精神的外部显现，是人的精神产品。技术之所以在现代社会能够获得盛名，是因为技术自近代社会以来就获得高歌猛进的发展，并且借助资本（严格来说，资本也是技术的一种显现样式）实现了对对象世界的占有、支配，使世界成为技术所指向、所开拓的世界。

^① 《马克思恩格斯文集》第4卷，第196页。

^② 《马克思恩格斯文集》第2卷，第580页。

就此来说,当代世界既是一个技术化的世界,也是一个物化的世界^①。技术表征的是人对对象的占有、支配或控制,在技术的视野下,对象容易被视为技术的“可支配之物”,因而,技术视野中的世界也可以说是一个视同为物的世界。正如英国学者塞耶斯所见:“现代技术造就了人类社会生产和创造能力的巨大发展,我们本该认识和肯定它作为我们自身力量的表达,本该通过它来自我实现,但在很大程度上我们没有做到这点。相反,它往往像一个脱离我们控制并反对我们的独立的敌对力量,马克思用精灵的形象来描述这种情形,精灵是我们用一些奇特怪异的咒语召唤出来的,但它现在已经变成了一个异己的敌对力量。”^②

诚然,技术就其本源和诸多作用来说是宜人的。技术所具有的工具性也不过是人的精神性的外部显现,是对人的一种确认与肯定。但技术的发展却不可避免地走上一条“舍本逐末”之路,并以工具性和对象性来确定人自身,最终使人被湮没于物的世界之中。借马尔库塞的话来说,就是“只有通过技术的媒介,人和自然才能成为可互换的组织对象。它们被归属于设备之下,设备的效率和生产力给组织这种设备的特殊利益罩上了一层面纱。换句话说,技术已成为物化的巨大载体——这种物化是具有最成熟最有效形式的物化。个人的社会地位以及他同别人的关系,不仅是由客观的性质和规律来决定的,而且这些性质和规律看来也要丧失它们神秘的和不可控制的特点;它们成了(科学)合理性的可计算的表现。世界趋于成为全面管理的材料,这种材料甚至同化了管理者。统治之网已经成为理性之网,这个社会命中注定要陷入其中”^③。

(二) 技术使人的内在世界趋于理性与冷漠

人通过技术占有世界、支配世界,世界因此也被对象化、物化,而人在这一对象化、物化的过程中,其自身的内在世界也受到重塑和改造^④。人的内在世界与其外部世界有着一种同构性的发展。可以想象,现代人的内在世界已不可能雷同于古代人的内在世界,因为藉由技术,现代人的理性和冷漠已经远非古代人所能比拟,现代人已经越来越不为情所动,理性所要求的“无情”与冷漠已经使现代人不断受到锻造。因而,现代人可以以高超的技术解剖一个活生生的人而无动于衷,可以为品味美酒佳肴而屠杀亿万生灵。正如马尔库塞所说的:“物化、万物的一般必然性解脱了道德心。在这种一般必然性中,内疚感没有任何地位。一个人可以发出消灭成千上万的人民的指令,然后声称自己根本不受良心的谴责,并心安理得地生活。”^⑤ 技术的一些非人性发展,使人不敢设想人类最终是否还有未来而言,甚至担心未来世界是否会如卢梭所说的,技术带来的是一个“此起彼落”的世界,技术的高歌猛进,无非是向人类自己的坟墓迈进。技术在现代社会所引发的一切,使人类有时很难相信技术带来的是人类福音,还是悲剧的前兆。

(三) 技术加剧了人与自然、人与人的紧张

应该说,技术的发展无疑是人的能力的体现,特别是人占有自然、支配自然的能力提高的一种反映。在资本主义社会之前,技术主要表现为人顺应自然的能力的发展,但随着这种人与自然相处的能力的提高,人越来越获得对自然的支配能力,人在自然面前更多的不再是表现其顺应自然的一面,而是越来越多地表现其改造自然的一面。这样一来,人在自然面前就越来越表现出试图“自我做主”的一面,但自然一直有其自在性,一直都在不以人的意志为转移地“自我做主”。如此发展的结果,是人类有意识的“自主性”与自然本身无意识的“自主性”的对峙。这种对峙的结果终因“一山不

① 在笔者看来,说技术的异化或技术的物化可以说是一个伪命题,因技术必然带来异化、物化,技术的世界必定是一个物化的世界,一个工具称王的世界。

② [英] 塞耶斯:《作为道德思想家的马克思》,黄波译,《马克思主义与现实》2016年第4期。

③ [美] 马尔库塞:《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》,刘继译,上海:上海译文出版社1989,第163页。

④ “想象力一直避免不了物化过程。我们被我们的形象所把握,忍受着我们自身的形象。精神分析学很清楚这一点,而且也清楚结果。”([美] 马尔库塞:《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》,第241页。)

⑤ [美] 马尔库塞:《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》,第76—77页。

能容二虎”而陷入紧张关系。另一方面，对待自然的能力的发展也反映在人与人的关系，即技术的发展不可避免地会带来人对自然的支配能力的提升，也改变了与原有技术相联结的人与人的关系结构，特别是人的社会关系结构，其极端形式常常是社会解体、战争、政权更迭等诸多激进表现。马克思曾对机器（也属于技术）在资本主义社会所发挥的作用指出：“到处都在采用机器，这就消灭了工人独立性的最后一点痕迹。到处都因为妻子和小孩在工厂工作，结果家庭遭到破坏，或者因为男人失业在家，结果家庭关系被弄得头足倒置。到处都因为不得不采用机器，结果大资本家掌握了企业，同时也掌握了工人。财富不可遏制地日益集中，社会划分为大资本家和一无所有的工人的情形日益明显。国家的整个工业的发展正在大踏步地走向不可避免的危机。”^① 如果这是作为批判家的马克思的观点，那作为科学家的爱因斯坦的观点就更不应该受到质疑。他在1931年2月16日对美国加利福尼亚理工学院的学生做《使科学造福于人类，而不成祸害》的讲话中指出：“在战争时期，应用科学给了人们相互毒害和相互残杀的手段。在和平时期，科学使我们生活匆忙和不安定。它没有使我们从必须完成的单调的劳动中得到多大程度的解放，反而使人成为机器的奴隶；人们绝大部分是一天到晚厌倦地工作着，他们在劳动中毫无乐趣，而且经常提心吊胆，唯恐失去他们一点点可怜的收入。”^②

三、正义对技术毒副作用的缓解

俗话说：“毒蛇出没之处，七步之内必有解药。”“正义”就是技术的毒副作用的一剂克制和缓解之药。在笔者看来，正是“正义”对技术毒副作用的缓解，人类社会方能稳健前行。正义对技术毒副作用的缓解应该是多方面的，尤其体现在如下方面：

其一，它体现在正义的人道主义诉求对技术的物化倾向的约束和克服。技术就其起源来说，是人的内在精神的外化，具有作为人与自然的媒介及宜人的一面。但随着技术的不断发展，其宜人的一面逐渐黯然不清，而作为中介的一面不断得到凸显，乃至我们很难在技术中发现人性，而更多看到的是占有和支配的欲望。爱因斯坦曾对此深有感触地指出：“我们时代为其在人的理智发展中所取得的进步而自豪。对真理和知识的追求并为之奋斗，是人的最高品质之一——尽管把这种自豪感喊得最响的却往往是那些努力最小的人。当然，我们一定要注意，切不可把理智奉为我们的上帝；它固然有强有力的身躯，但却没有人性……理智对于方法和工具具有敏锐的眼光，但对于目的和价值却是盲目的。”^③ 正是有感于技术有着与人相背离的一面，爱因斯坦呼吁：“如果你们想使你们一生的工作有益于人类，那末，你们只懂得应用科学本身是不够的。关心人的本身，应当始终成为一切技术上奋斗的主要目标；关心怎样组织人的劳动和产品分配这样一些尚未解决的重大问题，用以保证我们科学思想的成果会造福于人类，而不致成为祸害。”^④ 而正义在这一方面恰恰能够发挥作用。

首先，正义具有限制技术背离自然的一面。正如前面提到的，技术体现了人对自然的占有与支配，这种占有、支配的极端情形就是会陷入将自然仅仅理解为操控对象，使自然成为技术的对立面，并最终使人与自然陷入紧张的冲突之中，而正义在这方面恰好能够限制技术对自然的背离。正义就其本性来说在于合乎自然，这对技术来说就是要求技术在占有、支配自然之时，要学会了解自然、倾听自然，把握自然法则，要学会在与自然的统一中去开发技术（尽管技术的发明和运用在某种意义上已然是人以其知性对自然的界分），避免因技术的发明和运用而破坏自然；它要求技术工作者要学会敬畏自然，敬畏上帝所创造的一切（这使很多伟大的科学家都将其科学发现和技术发明视为对自然

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第495页。

② [美] 爱因斯坦：《爱因斯坦文集》第3卷，许良英、赵中立、张宣三编译，北京：商务印书馆，1979年，第73页。

③ 同上，第190页。

④ 同上，第73页。

的献礼，或表现出对上帝的敬畏，如牛顿)。其更为直接的表述则是要求科学技术关爱人类赖以生存发展的星球，保护好生态。这同时也是对科学技术工作者提出的一种责任，一种要求倾听自然、取法自然，而不是背离自然的责任，尽管技术不可避免地存在着对自然的背离，但它要求科学技术工作者以一种更高的形式合乎自然^①。

其次，正义具有限制技术反社会的一面。这并不是说技术的发明和运用存在着反社会的本性，而是存在不从社会考虑的情形，甚至是有背离社会的情形。对于这种情形，正义恰恰能够发挥其社会性约束。正义在于合乎人性，但人性“不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^②。“人就是人的世界，就是国家、社会。”^③所以不容置疑的是，社会性就是人性最为本质的特性，这一本质特性使正义不可避免地带有社会性。就此而言，哈耶克认为“正义”天然就是“社会正义”，或“正义”天然就具有社会性，的确相当深刻。这一点反映在对技术的约束上，就是要求技术的发明和运用必须服务于人类社会，要有利于人类社会共同体的发展，而不应该有反社会，甚至危及人类命运共同体的危险。正义要求技术不应有背离社会甚至反社会的要求，对于科学技术工作者来说，就是要求他们具有一种服务于人类社会的责任，要有为社会谋幸福、为人类共同体谋未来的责任，或者说，技术的发明和运用应以有利于人类社会的发展和繁荣为度，而不应游离于社会之外，甚或是反社会或反人类的^④。因而，任何不利于人类的生存、发展、繁荣而自诩为以科学技术为志业的说辞和做法都是不负责任，是缺乏正义关怀或人道主义诉求的。

最后，正义具有要求技术普惠社会的一面。这一点可以说是正义在于合乎人的基本权利的表现。正义在于合乎人的基本权利，可以说是正义在于合乎人性的现代表述^⑤。这一表述反映在对技术的要求上，就是要求技术不仅仅要合乎社会，而且要合乎人的基本权利。技术的开发、运用不应侵犯人的基本权利，一旦侵犯人的基本权利就会被认为是不合乎正义的。因而，任何侵犯人的基本权利的技术发明和运用都会被谴责为不正义的。在近代以来人们的共识中，技术的发明和应用应以不侵犯人的基本权利，特别是生命的自我保存为底线。不仅如此，当今社会对技术的发明和应用已经不再停留于不致对人的基本权利（特别是生命权利）有害的消极性诉求^⑥，而是有着更为积极的诉求，这一诉求就是要求技术的发明和应用应该朝向有利于社会中的每一位成员获益的方向努力，即技术的发明和运用应该使社会中的每一位成员受益^⑦。

其二，正义具有协调冲突，顾全大局之效。之前提到，技术的发展无疑加速了人与自然的冲突、人与社会的冲突，且技术常常容易囿于一隅的成就，缺乏一种整体性的考虑。就此而言，正义恰好能够弥补技术在这些方面的缺陷。因正义产生于冲突，又试图协调、平衡冲突，且其解决路径不是着眼局部，而是着眼于全局。较好的例证是正义在资本主义社会中所发挥的作用。对于马克思主义者来说，正义诉求对于资本主义社会的确没有根本性的改变，但却不可否认其具有必要的改良作用^⑧。如果回顾资本主义社会的发展历程，我们也会发现，道德批判在推进资本主义社会的发展也有过积极的作用。我们知道，无止境地追求利润是资本的本性。这种贪婪的本性甚至借助技术突破了人的生存底

① 参见[美]卡尔·米切姆：《技术哲学概论》，殷登祥、曹南燕等译，天津：天津科学技术出版社，1999年，第57—58页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第501页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第3页。

④ 参见卡尔·米切姆：《技术哲学概论》，殷登祥、曹南燕等译，天津科学技术出版社，1999年版，第79—85页。

⑤ 参见林进平：《马克思的“正义”解读》，社会科学文献出版社，2009年版，第20—21页。

⑥ 这种权利在早期主要表现为以生存权为基础的自由权和平等权，而现在技术的发展则要求惠及每一位所有者的发展权。

⑦ 就这一点来说，知识产权的正当性也就仅在对知识产权的保护是有利于社会的每一位成员的情形下才是正当的，一旦对知识产权的保护不再体现为让社会的每一位成员获益，它就不再是正当的，那时，最为合理的或许是取消技术专利或知识产权。

⑧ 依据马克思的唯物史观，权利、正义都是意识形态的一部分，是社会生产关系的法权表述，并将关于正义和权利的谈论批驳为“过时的语言垃圾”和“意识形态的胡说”。参见Allen Wood，“Marx on Right and Justice: A Reply to Husami”，*Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 3, 1979, pp. 273—274.

线，践踏了人的生命健康与人的尊严。马克思也写道：“资本由于无限度地盲目追逐剩余劳动，像狼一般地贪求剩余劳动，不仅突破了工作日的道德极限，而且突破了工作日的纯粹身体的极限。它侵占人体的成长、发育和维持健康所需要的时间。它掠夺工人呼吸新鲜空气和接触阳光所需要的时间……是不管劳动力的寿命长短的。它惟一关心的是在一个工作日内最大限度地使用劳动力。它靠缩短劳动力的寿命来达到这一目的，正像贪得无厌的农场主靠掠夺土地肥力来提高收获量一样。”^①“资本主义生产对已经实现的、对象化在商品中的劳动，是异常节约的。相反地，它对人，对活劳动的浪费，却大大超过任何别的生产方式，它不仅浪费血和肉，而且也浪费神经和大脑……实际上正是劳动的这种直接社会性质造成工人的生命和健康的浪费。”^②

但是，资本这种疯狂的逐利行径也由于社会的人道主义诉求与批判而有所收敛和改变。这体现在：（1）无产阶级基于生存权的正义抗争（如各种示威、游行和罢工等）警醒了资产阶级，迫使资产阶级通过提高技术手段来改变剥削方式。翻开资本主义的发展史，我们不难注意到，在资本家对工人进行惨无人道的疯狂掠夺的同时，一直伴随着工人的抗争，工人的生活条件或工作条件的改善在一定程度上也是抗争的结果，正如马克思所指出的，“正常工作日的规定，是几个世纪以来资本家和工人之间斗争的结果”^③。无产阶级基于“人权”“正义”的诉求所进行的利益抗争，虽然难改资产阶级榨取剩余价值的本性，但却促使资产阶级为了继续榨取剩余价值而转向技术创新，并最终在整体上推动了生产技术的进步与社会生活水平的提高。（2）社会上一些有良知的人士的揭露与正义批判。例如，在英国资本主义发展史上，工厂视察员、政府视察员、记者、编辑等对资本的疯狂掠夺和剥削行径，就起到不可低估的控诉作用。通过视察员真实的调查报告和记者、编辑的大胆披露，一些在他们看来合乎人道的事件和状况被公诸于世，起到呼唤社会正义、警醒和刺激为利欲所麻木了社会良知的神经的作用。尽管其所起的作用同样不是根本性的，但马克思也对其积极作用表示了肯定。在《资本论》第一卷第一版的《序言》中，马克思就指出德国的工人状况之所以比英国的更糟，就在于缺乏工厂法和社会人士的调查与披露。“如果我国各邦政府和议会像英国那样，定期指派委员会去调查经济状况，如果这些委员会像英国那样，有全权去揭发真相，如果为此能够找到像英国工厂视察员、编写《公共卫生》报告的英国医生、调查女工童工受剥削的情况以及居住和营养条件等等的英国调查委员那样内行、公正、坚决的人们，那么，我国的情况就会使我们大吃一惊。”^④显然，社会上有良知的知识分子的“道德批判”与“人道呼唤”对于促使资本主义国家协调社会冲突、规范社会秩序也起到补救性的作用。（3）正义的人道主义在一定程度上促使资本主义国家对资本的疯狂个性进行有限的遏制。可以说，没有国家的参与和支持，英国等国家的工人之为抗争的正常工作日的规定和工厂法的实行是难以付诸实施的。资本主义国家对资产阶级疯狂掠夺利润的限制，虽然不是出于对无产阶级的同情，但其为了维护资本主义社会秩序和顾全资产阶级的利益大局而通过《工厂法》和《工作日法》等法案，也是以国家法制手段的方式限制了资本榨取利润的疯狂个性。因为资本主义国家认识到，如果放任资产阶级对劳动力资源、生命资源的掠夺和消耗，将会导致劳动力资源的耗竭、社会秩序的动荡、国力衰竭和社会的整体退步。显然，“理性”的资产阶级国家自然要限制或遏止资本家这种“杀鸡取卵”的做法，以维护资产阶级的整体利益。

因此，正义的人道主义诉求对于具有疯狂逐利个性的资本家来说，在事实上起到缓解冲突、减少摩擦的作用，维护了资本主义生产赖以运作的秩序，为资本主义生产赢得一定程度的可持续性发展。在这个意义上，正义的人道主义诉求在客观上也成了资本主义生产的“润滑剂”与“减压剂”，舒缓

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第306—307页。

② 《马克思恩格斯文集》第7卷，第103—104页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第312页。

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第9页。

了因技术冲突所带来的社会紧张。

四、正义对技术的毒副作用的缓解是一种意识形态性的缓解

正义对技术的毒副作用虽有缓解，但终究不是根本性的解决，而是一种意识形态性的缓解。这是因为：

首先，技术发展所引发的毒副作用需要借助革命才能解决。技术进步无疑促进了社会的进步与发展，但也在积累着社会各方的冲突力量，其中的一些冲突力量固然会因新技术的出现而被消解或缓解，但另有一些却不仅难以借助技术的发展得到缓解，而且会得到不断地累积。比如，在资本主义私有制下，科技的发展就始终难以撼动或消解劳-资双方的根本对立，甚至强化了这种对立。正义固然可以缓解劳资双方的冲突和紧张，但这种缓解更多地像是针对冲突和紧张筑了防波堤坝，而不是根本性解决。因而，当堤坝不足以防备冲突和紧张的冲决之时，革命性的变革就会来临。正义对技术的毒副作用之所以有缓解之效，只不过是正义的堤坝尚能发挥作用而已。毕竟，“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”^①。但是，一旦积聚的紧张和冲突力量已非正义所能防御或缓解，其积聚的力量最终就会冲破对其限定的制度外壳，这时，一场革命性变革就会来临。这就是马克思所说的“**革命是历史的火车头**”^②。

其次，与此相应的，正义与其说是试图改变既定的社会制度，不如说最后反而加固了既有的社会制度，包括加固了既有社会制度的缺陷。一个不可忽视的事实是，正义诉求的达致常常需要借助国家、法的方式来实现，但不可能通过改变国家和法来满足正义诉求，因为既定的国家和法必定是经济上占支配地位的阶级的代言人，必定是在根本上维护既定的利益格局。但要对既定的利益格局有真正的撼动，乃至推动社会进步，仅凭正义或技术都是难以实现的。就技术而言，就像马克思所说的：“机器正像拖犁的牛一样，并不是一个经济范畴。机器只是一种生产力。以应用机器为基础的现代工厂才是社会生产关系，才是经济范畴。”^③而正义在根本性地推动社会进步方面也一样，正义的温情不足以撼动社会既定利益的根基。对于人类社会的进步来说，正义与技术不仅要结伴同行，而且仅凭正义与技术也是不够的。

最后，正义并不是对事实的真实反映，而是利益的观念反映，具有浓厚的意识形态色彩。正义的这种性质难免使它有时会沦为一些技术的代言。就此来看，正义诉求有时并不是对技术发展方向的纠偏，而有可能是加固、强化了技术所引发的偏见。这一点我们只要联想二战期间法西斯国家的很多灭绝人道的技术都可以得到观念的正当性论述，就可以看出。需要进一步指出的是，正义对技术毒副作用的缓解之所以是一种意识形态性的缓解，还在于正义与技术一样，都是作为有限理性的人类所开发出来的，我们无从确保其不会给人类带来偏差，正如人类仅靠理性之光照亮自身前行，有时还还很难确保不会误入歧途。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第592页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，第161页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第622页。

空间政治经济学批判：对象、方法和任务

张笑夷

【摘要】 马克思的政治经济学批判从考察人们在空间中进行的商品生产出发，完成了对现代资产阶级社会内部联系和发展过程的科学说明和再现。面对当代世界和以空间的生产为特征的新的人类社会生活方式及其活动形式，空间日益成为理解和认识社会的核心要素，空间政治经济学批判已经成为当代社会批判理论的重要组成部分。本文从对象、方法和任务三个方面，阐释空间政治经济学批判的理论特征和方法论内涵。空间政治经济学批判就是批判地认识作为社会现实之“实在主体”的社会空间及其自我运动，并辩证地叙述和再现这一运动过程。自觉地建构空间政治经济学批判，就是发展一种通过改变空间来改变世界的批判性和革命性的理论，使空间从作为当代资本主义社会历史事实的抽象空间，转变为作为一个社会存在的每个人自身的创造和作品的空间，也就是“发展并实现着的人的世界”。

【关键词】 空间；政治经济学批判；社会现实；具体的总体；空间革命

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2019) 06-0009-07

作者简介：张笑夷，法学博士，（哈尔滨 150001）哈尔滨工程大学人文社会科学学院教授。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金（3072019CFJ1303）

面对当代世界和以空间的生产为特征的新的人类社会生活方式及其活动形式，空间日益成为理解和认识社会的核心要素，空间政治经济学批判已经成为当代社会批判理论的重要组成部分。尽管如此，作为马克思政治经济学批判面对当代社会历史变迁的新发展，空间政治经济学批判如何在马克思理论中发展出空间概念框架或概念体系，如何在此基础上关照当代世界和当代中国社会变迁，还是有待解决的理论问题。

首先有必要澄清的问题是政治经济学批判和政治经济学之间的区别。在此，可以先回顾一下马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中对异化劳动和私有财产的分析。马克思指出，古典政治经济学把私有财产假定作为一种具有历史形式的事实，并从这个事实出发，描述私有财产在现实中经历的物质过程，即物质财富的生产、分配和消费的规律。实际上，“国民经济学只不过表述了异化劳动的规律罢了”^①。马克思也从物的世界的增值同人的世界的贬值成正比这个经济事实出发，但他竭力阐明这些规律是如何从私有财产的本质中产生出来的。马克思通过对外化劳动，即对人与自然界及与自身的外在关系的分析，揭示了私有财产的秘密。私有财产看似是外化劳动的根据和原因，实则是外化劳动的产物和实现劳动外化的手段。可见，政治经济学批判和政治经济学都要从经济事实出发，通过私有财产、劳动、资本、土地、工资、利润、地租等范畴，分析现代资产阶级社会的运动规律。但二者的根本区别表现为：其一，研究对象是具有实体性的东西，还是在“关系”中呈现的东西。政治经济学把经济事实当作给定的前提，而政治经济学批判把经济事实当作应当加以阐明的东西，即其所研究的

^① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 166 页。

事实是处于自我运动及其形成的各种本质联系中的关系性存在。相应地,研究对象本身性质的不同,决定了考察对象方法的差异。因而其二,在方法论原则上,政治经济学采取抽象的非历史的方法,把孤立地对实存的如实描述和机械反映当作对社会生活本质的认识;政治经济学批判则以具体的总体的观点,在整体的社会历史现实的辩证运动中把握这一事实。对象和方法论原则规定了二者的理论性质:政治经济学因“总是置身于一种虚构的原始状态”且抽象地感性直观对象而不可避免陷入唯心主义;政治经济学批判则始终从现实的个人及其在特定社会关系中进行着的物质生产出发,辩证地捕捉社会历史运动,从而成为客观再现特定社会内部结构和发展过程的具体的历史唯物主义或具体的“历史科学”。

厘清了政治经济学批判和政治经济学之间的本质区别,才能深入到空间政治经济学批判的探讨中。“各种经济时代的区别,不在于生产什么,而在于怎样生产,用什么劳动资料生产。”^①马克思写作《资本论》之后,资本主义得以续存并实现增长的手段是“占有空间”和“生产空间”,从地下、土地到领空甚至太空,从实体空间到虚拟空间。整个空间被资本主义生产关系再生产占据,越来越需要被生产出来,进入到生产、流通和分配领域,越来越成为社会财富的一部分,因而空间日益成为政治经济学的核心范畴,成为各种学科所了解、认识、探索甚至规划的要素。然而,空间本身成为商品,并不足以使当下与马克思所处的经济时代区分开来。把空间仅仅作为物的商品的延伸,无法真正发现当代资本主义社会的秘密和历史的真理。把握当代社会历史变迁的关键在于考察空间如何被生产出来、谁生产了它以及为了谁而进行生产。因此,作为具体的社会历史理论,面对当代经济增长的理论新进展,空间政治经济学批判不是把空间成为商品甚至资本的工具这一当代资本主义社会经济事实当作给定的前提,而是将其当作需要加以阐明的社会现实。尽管空间化的社会财富的积累表现为特定社会关系中现实的人所从事的物质生产的根据和原因,但实际上,它是其产物以及这种物质生产得以实现的手段。鉴于此,本文从揭示空间在社会历史现实中的方位入手,阐明空间政治经济学的对象、方法和任务。

一、空间:作为“社会现实”的“实在主体”

空间政治经济学批判的叙述起点,是作为当代社会历史事实的空间和空间的生产。从全球范围的城市化到新农村建设,从物流企业的发展到微商的勃兴,从移民潮到城市暴动,从欧盟等组织的兴衰到“一带一路”,阐明这些新的世界现实的社会关系和表现形式日益需要集中到“空间”这个概念。“空间”日益成为包含资本主义经济一切基本规定的“细胞的形式”。然而,“空间”绝不仅仅是一个经济范畴。要阐明空间的本质,还需要探寻空间与社会存在之间的全部丰富的联系。任何一个或一系列事实,只有在它所处的现实总体中,才能得到理解和认识。因此,空间范畴总是由社会现实这个总体性范畴决定的。只有阐明“社会现实是什么”,才能理解“作为这一总体组成部分的空间和空间的生产是什么”,从而找到空间政治经济学批判的入口。

“社会现实是什么?”这个问题需要通过“社会现实是怎么形成的”来回答。社会现实不外乎是生产和再生产社会现实的过程。这个过程的主体是且只是“处于相互关系中的个人,他们既再生产这种相互关系,又新生产这种相互关系。这是他们本身不停顿的运动过程,他们在这个过程中更新他们所创造的财富世界,同样地也更新他们自身”^②。因此,社会现实是处于自我形成中的整体,归根结底是实现着的人及其世界。在这样一种关于社会现实的总体性理解中,我们才能阐明揭示当代社会历史事实的空间范畴。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第210页。

② 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第108页。

从根本上讲，作为社会现实总体的组成部分，空间必须通过人的现实活动和社会运动来理解。离开人及其实践活动，空间毫无意义；反之，离开作为其物质手段和客观创造物的空间，主体也只能是一个纯粹的幽灵。因此，空间是人的社会实践的产物，也是人的社会实践的实现。一方面，就空间是人的社会实践的产物而言，空间具有实在性。空间是人的社会运动的一种实存形式。从殿堂庙宇到工厂车间，从道路桥梁到网络云盘，从城市乡村到身体自我，等等，这些看似生产之起点或物质环境的空间，都是人所进行的现实生活的生产和再生产的产物。然而，空间的生产不能简单等同于物的生产，它不仅是人的社会活动作用于自然界的产物，不仅是内藏着人与人之间的社会关系的产品，更是包含和表现人与人之间社会关系本身的“第二自然”。也就是说，空间不仅表现为形成历史个体的特殊物质环境，还形成一种精神氛围和社会关系。具有实在性的空间是物理空间、精神空间和社会空间的三位一体。另一方面，就空间是人的社会实践的实现而言，空间具有现实性。空间是历史地生成的人及其实践。在这个意义上，空间和空间的生产是同一的。空间表现为客观财富、精神观念和客观社会关系的社会的和历史的生产和再生产，因而是生产和再生产社会现实的一个层面的过程，是生产和再生产空间性社会现实的过程，是空间实践。空间具有现实性，意味着空间绝不仅是一种客体性的世界，而是人的感性的空间实践不断生成着的客观世界，是对象化和现实化了的主客体的统一。在这个意义上，空间才能作为实现着的人及其世界的社会现实的组成部分。作为总体性的社会现实的组成部分，空间也必然是处于自我运动中的总体，任何实在性的空间事实都要通过它们在这一总体中所处位置以及这种位置和其他要素的位置之间的关系来得到理解和认识，反之，作为事实总体的空间不是外在于或独立于空间事实之现实，而是空间事实自身之现实，并内在包含着空间事实转化之趋势而与其实在性相对立。

空间仅仅是社会现实的组成部分或要素，并不足以使其成为政治经济学批判的核心范畴。马克思的政治经济学批判不仅是探究社会经济现象，更是从经济学家们解释社会现象的范畴体系出发来建构社会现实，从而理论地再现社会现实的辩证运动。之所以这些基本的经济范畴可以建构社会现实，是因为它们在理论层面再生产或具体再现了社会现实的本质，即人类实践活动历史地生成的“物质的生活关系的总和”。作为总体的社会现实，不是一系列社会事实的集合或某种抽象总体，而总是表现为特定社会形式中占据支配地位的生产以及由这种生产所确定的社会关系。马克思的政治经济学批判，揭示的正是不断形成和新形成的社会关系的客观世界。而包含和体现为新的社会关系的当代世界，就在实现着的空间的生产之中。在宏观层面，20世纪以来世界范围的都市化进程正客观地普遍地发生，“都市社会”替代“工业社会”成为社会发展的方向，以空间的生产为特征的社会运动，日益成为人与人之间交往的一种占主导地位的历史形式。在微观层面，这种新的历史形式正从方方面面规定着人们的日常生活样式，塑造着每个个体的生存样态，进而决定着现代人的作为整体的生活方式。这符合马克思的判断：“这种有机体制本身作为一个总体有自己的各种前提，而它向总体的发展过程就在于：使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来。有机体制在历史上就是这样生成为总体的。生成为这种总体是它的过程即它的发展的一个要素。”^① 空间的生产这种有机体制，并不只存在于人类全部社会生活的生产和再生产的某一个阶段，而是始终贯穿于全部社会生活的一个层次，只是在当代社会的生产关系的再生产中，空间的生产日益成为占据支配地位的生产，空间关系成为表现社会现实的“物质的生活关系的总和”。比如，列斐伏尔（Henri Lefebvre）对20世纪下半叶新资本主义的分析就曾指认这点：“资本主义生产方式需要在一条更为广大、更为多样化、更为复杂的战线上进行自我防御，即生产关系的再生产。生产关系的这种再生产不再和生产方式的再生产同步；它通过日常生活来实现，通过娱乐和文化来实现，通过学校和大学来实现，

^① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第237页。

通过古老的城邑的扩张和繁殖来实现，也就是通过整个的空间来实现。”^① 在当代，空间成了社会现实的实在主体。这是一个神话化、物像化甚至是拜物教化的主体，而真正的主体只能是从事客观空间实践的人。

二、空间政治经济学批判的方法论原则：具体的总体

对于深谙辩证法精神的马克思来说，政治经济学批判的对象从来不是如李嘉图那样的古典政治经济学家形而上学建构的对象，也不是如费尔巴哈那样的直观的唯物主义者所直观的对象，因为这类对象只是没有具体的现实的内容的抽象。它是黑格尔意义上的“这一个”，除此之外别无他物。如果说对象一定是与人的具体的现实的活动相关，因而表现为具体的丰富的社会关系，那么考察对象就应穿透对象之具体表象，揭示它的本质，在理性的抽象中将具体再现。马克思的政治经济学批判使用的便是这种从抽象到具体的方法。对此，他认为，从抽象到具体的方法“显然是科学上正确的方法。具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实的起点，因而也是直观和表象的起点。在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定；在第二条道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现”^②。经过思维行程的对象不再是抽象的具体，而成为具体的总体或总体的具体，因为思维既将它的全部具体规定性展现出来，又将这些具体规定性整合到一个思维构建的总体性之中。当然，具体总体的呈现决不是概念自我运动的产物，而始终应以社会现实为前提；也决不是社会现实直接在思维中的反映，而需要思维的积极介入。在此意义上，马克思的从抽象上升到具体的方法也是科西克（Karel Loosik）所讲的“具体总体的辩证法”^③。在马克思看来，只有把对象再现为“具体总体”，它的全部社会历史秘密才能显示出来。比如，马克思不仅考察一般的生产范畴，而且考察生产范畴在各社会形态中的具体演化，从而揭示资本主义生产的特殊性及其内在的否定力量。

当代空间政治经济学批判应坚持、深化和拓展马克思政治经济学批判的科学方法。虽然空间政治经济学批判涉及空间、生产、国家、政治、城市、日常生活、权力、解放等诸多对象，但空间是其首要的考察对象，这不仅是因为空间已然成为资本主义生产关系再生产的秘密武器，而且因为其他对象只有在空间的“光照”下才能明朗起来并获得更好的理解。而作为“实在主体”的空间，并非一个可以与人的活动及其关系割裂开来的“空洞”或自然“场所”，也并非一个仅仅与人的意识活动相关的认知空间或与人的情感活动相关的亲历空间，而是从有人类史以来便由人的社会历史活动所生产和充实，因而具有丰富社会历史内容的社会空间。也就是说，空间是具体的，总是和人的实践相关，和特定时空条件下的社会要素及其关系相关。这也就意味着，空间政治经济学批判要始终坚持实践立场，致力于揭示空间所包含的丰富社会历史内容。从历史的角度看，空间政治经济学批判应该考察空间的社会历史起源，其在各个时代的社会历史形态和具体实践，以及其在未来社会的可能形态。正如列斐伏尔运用“回溯-前进”法所做的工作。从存在的角度看，空间政治经济学批判尤其应关注当代资本主义生产方式的空间实践，分析资本主义是谁以及如何通过空间将尽可能利用的社会要素（包括大的层面来说的生产活动、生产方式、生产关系、日常生活等，小的层面来说的建筑、城市、广场、商品、货币、资本、信息等）整合成一种新的生产关系再生产的具体实践战略，以及这种空间生产逻辑中所内含的中心与边缘、同一与差异、社会与自然、权力与知识、增长与停滞等之间的矛盾。理言之，空间政治经济学批判应考察支撑并赋予空间以实在内容的全部复杂的社会关系，理清这

① [法]亨利·勒菲弗：《空间与政治》，李春译，上海：上海人民出版社，2008年，第32页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第25页。

③ 参见[捷]卡莱尔·科西克：《具体的辩证法——关于人与世界问题的研究》，刘玉贤译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年。

全部关系与空间在特定历史条件下的辩证的甚至是矛盾的关系。只有当空间在这些关系的张力中运动起来并相对自足地成为“主体”之后，空间才可能真正讲述出它的历史故事，人们才可能完全理解它的社会历史意义。

但是，空间的具体规定性只有在总体性的观照下才具有现实性。事实上，当人们与某个空间打交道时，总是需要总体性的视野，才能把握这个特殊的对象，理解其中的意义。这也就意味着，需要在思维行程中将空间作为一个整体来考察，以真实再现空间的具体性。马克思在考察资本主义社会形态中的商品、货币、资本等特殊现象时，始终关注的是这些特殊背后的、作为总体性力量在起支配作用的生产逻辑，即他所揭示的剩余价值的生产规律。同样，空间政治经济学批判不仅应考察空间的具体表象，而且应从这些表象中抽身而出来考察空间本身生产的逻辑。这里主要涉及两个问题。从主体的角度看，空间政治经济学批判应追问空间是由谁生产出来的、空间生产背后的绝对主体是谁。列斐伏尔认为这个主体就是集所有权力于一身的国家，是国家通过权力来集中和规划来实现空间生产的。而哈维（David Harvey）认为这个主体是资本，是资本按照其增殖的逻辑的来支配和生产空间的。或许人们还可以在人性、空间的自然属性或物质生产活动中找到主体的根据。但是，空间的生产决不可能是某个主体独立促成的。在一定意义上，这个主体应是人的实践活动，毕竟空间是实践的场所和产物。从客体的角度看，空间政治经济学批判应致力于揭示空间的客观逻辑。事实上，正如空间批判理论家们所发现的，当代空间越来越趋向于同质化，排斥甚至消灭差异性，尽管它也在制造和生产着矛盾。这种同质化的结构支配和控制了碎片化空间的生产，使它们共同为权力或利润服务。因此，关键在于把握支配空间生产的总体性逻辑，包括它是如何形成的、它的具体表现是什么、它的具体战略是什么、它的内在矛盾是什么、它的未来走向是什么。当把总体性逻辑作为具体理解的前提语境时，空间的碎片形态才呈现出它们彼此之间的结构性联系，并在这种结构中获得一定的意义。在一定意义上，从具体上升到总体也是批判性思维重构空间社会现实的过程。这个过程可帮助人们摆脱那种认为空间是客观的、中性的、透明的意识形态幻觉，同时也为改造空间指出了方向。

因此，若要获得空间的全部社会历史秘密，既需要在具体性层面对空间做微观分析，又需要在总体性层面对空间做宏观把握。如果没有总体性的出场和观照，空间不过是一个个无意义的自在之物；如果没有具体性的呈现，空间只会是一种毫无内容的抽象。列斐伏尔指出，空间政治经济学批判应从两个方面推进，“第一种方法是列举空间的各个部分，以及空间中的诸如此类的物体……相反，第二种方法把空间作为一个整体——在一个整体上构成社会的关系。一旦这两种方法在理解空间上达到精确的一致，我们就可以理解由空间中的活动要素所带来的转变，以及作为整体的空间——既是社会的又是精神的，既是抽象的又是具体的”^①。但是，具体总体的方法并不那么容易被人们正确理解。在很多情况下，具体与总体是分裂的。要么是具体凸显，总体退场；要么是总体凸显，具体退场。为了能将具体总体统一起来，辩证法总需在场。一方面，就本质而言，具体总体的方法就是辩证法的具体运用和表现；另一方面，空间与辩证法具有很大的相关性。可以说，空间是在其自身内部的矛盾和与其他者的矛盾运动中表现自身的。没有中心与边缘、共生与驱散、凝聚与辐射、内爆与爆发之间的矛盾运动，也就没有现实，没有空间的具体性和总体性。在这个意义上，单纯地从逻辑的角度来考察空间是成问题甚至是危险的，因为这样做的结果只能是对同质化空间结构的认同。

三、空间政治经济学批判的主要任务

基于以上分析，我们便可以概括出空间政治经济学批判的主要任务和范式特征。从总体上说，政治经济学批判就是辩证地研究具体的人的“真正现实”，是关于作为具体的总体的现实的理论，是关

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. by Donald Nicholson-Smith, Cambridge: Basil Blackwell Ltd, 1991, p. 295.

于人的实践的世界的研究。空间政治经济学批判不是简单地把空间作为对象，不是研究空间中的社会现实，而是研究空间性的社会现实本身，辩证地再现作为具体的社会现实的空间的实践性和矛盾性。人在其所生产的空间中实现自身的同时也丧失自身，空间的实现和空间的异化是空间的生产即人对象化活动的一体两面。因此，空间政治经济学批判有两个相互联系的基本任务：一方面，揭示“真实存在”的空间的生产机制及其矛盾性；另一方面，重建“现实存在”的空间，以此来重建人的客观世界以及人自身。具体来说，这两个任务可以具体化为三个相互统一的方面。

一是构建空间性的社会历史解释模式，以空间生产的历史具体地构建作为人的对象化活动的社会历史总体。“空间”是研究社会历史以及当代社会的一个“抽象”，空间政治经济学批判就是要从这个“抽象”上升到“具体”，即重构具体的社会现实总体。因此，建构空间性的社会历史解释模式，就是在宏观和微观相结合的理论范式中以空间范畴为总问题，发展出某种对社会历史具有普遍解释力的社会批判理论。这种批判理论尽管被冠以空间政治经济学批判之名，但其内容决不限于通常所理解的政治经济学或政治经济学批判的范围，而是更为广泛地涉及政治组织、国家权力、生产方式、文化生产等与空间相关的一切社会存在，更一般地将哲学、社会学、人类学、政治学、经济学等各学科的知识内容包含其中，因此是一种社会批判理论，毕竟在当代社会各种要素都已与空间建立了复杂的联系，并通过彼此之间的紧张关系来表现自身。这种批判理论所做的工作，不是如实证社会学所做的在数字和统计中来描述空间事实，而是在对直观事实反思和批判的过程中探寻各事实之间的内在联系，即探寻空间的不同形态在社会发展过程中的统一性。空间是实践的事情，因此这种批判理论最终目的无非是要揭示人的对象化活动在空间视域中显示出来的总体面相。

二是理论地再现作为人的社会运动的一种实存形式的空间事实，揭示特定社会历史阶段的空间实践。这要求在空间政治经济学批判的理论框架之内，具体发展出空间的概念框架或体系，详细阐明每一种社会形态的空间实践及其内含的矛盾性。比如，列斐伏尔通过“绝对空间”“世俗空间”“抽象空间”“差异空间”来概括每一种生产方式下的空间的生产，通过质与量的矛盾、交换价值与使用价值的矛盾、为生产性消费而进行的空间的生产与为非生产性消费而进行的空间的生产之间的矛盾、暂时与稳定之间的矛盾以及表现为“使用者”的沉默的批判意识的“零度”状态等，揭示资本主义抽象空间的矛盾。哈维通过考察资本主义城市化运动来讨论当代的资本积累，使空间进入到马克思理论框架的核心，在重新发现马克思的“阶级”“资本积累”“政治革命”等概念基础上，发展了“时空压缩”“弹性积累”“差异地理学”“可能的都市世界”等空间性概念。尤其是在当代社会历史语境中，空间政治经济学批判应主要集中于对空间的政治逻辑、生产逻辑和文化逻辑的揭示和分析。空间的生产在任何一个历史阶段或社会群体中，都不仅仅通过具有制约性甚至强制性的制度规范等宏观层面的权力来生产，还通过非制约性或非强制性的碎片化的弥散式的微观层面的权力来生产。因此，空间与宏观层面的国家权力以及微观层面的权力之间的辩证关系及其再生产结构，成为空间政治经济学批判重点关注的问题。同时，空间已经渗透到当代资本主义经济结构的各个层面、环节、过程，成为当代资本主义生产关系再生产的重要甚至基本手段。因此，空间在当代经济实践中的形式、结构和功能也应成为理论需要澄清的问题。再次，在当代社会，空间获得了文化存在形态，而文化也具备某种空间形态。在一定程度上，空间生产的逻辑也就是文化生产的逻辑。空间政治经济学批判应直面这一重大变化和事实，从空间层面或文化层面阐明文化生产空间的逻辑，特别是要阐明一个由信息、符号、图像通过其物像化逻辑建构起来的虚拟空间，如何被颠倒为实在空间并切实地规定了人的现实生活空间。

三是构建与人的解放相连的空间革命理论。空间作为人的生存的必不可少的社会条件和要素，因其根本的实践性和内在的矛盾性具有否定自身的力量。关键在于如何将这种力量激发出来，使空间成为人诗意栖居的“家园”。这需要一场空间革命，一种面向未来的空间革命理论。无疑，空间革命理论首先要重建关于空间的观念，毕竟人们对空间的认知仍然未能完全打破形而上学的牢笼。空间的观

念的革命就是要恢复人们思想的能力，使他们认识到真正的空间应该是人的实践的“可能的不可能性”，是不断超越人类自身的重要力量。只有如此，才可能改变人们关于空间性社会生活的认知，才能弄清空间是如何生产出来的、到底是谁生产的、是为了谁而生产的，才能在空间理念的总体中标记当代空间实践的历史方位，才能批判地理解和认识现行的经济制度、政治制度和文化制度。然而，要想使空间政治经济学批判与改变世界的最实际的行动相连，最终必须通过现实的人的现实活动改变他们的生活方式来实现。而改变生活方式就是要改变平庸的日常生活。“日常生活从根本上是与所有活动相关的，包含所有活动以及它们的差异和它们的冲突；日常生活是所有活动交汇的地方，日常生活是所有活动在那里衔接起来，日常生活是所有活动的共同基础。正是在日常生活中，产生人类和每一个人的关系总和有了整体的形状和形式。”^① 在此意义上，空间政治经济学批判要始终致力于对日常生活的批判，空间革命要实现对现实的人的日常生活的革命。假如有一场或长或短的空间革命已经发生，那么这场革命之后会是什么样呢？虽然空间政治经济学批判不应是抽象的理论的思辨，但它仍应在其对空间社会之谜揭示的基础上，谨慎地为未来空间的社会化进程提供某些价值规范，以引导当前社会空间的良性发展。

总之，以实践的观点辩证地把握空间的自我运动，就是从空间和空间的生产这个具体的层面来解释和建构社会现实和社会历史发展，在宏观层面阐明每一种空间社会的具体形式和运行机制，揭示这每一种空间结构本身所隐含的矛盾、固有的危机和演变的趋势，在微观层面探究现实的人的生存状况、生存矛盾。在此基础上，指出改变空间的革命策略，积极建构新的生活方式、生活意义和文明样态，使空间从作为当代资本主义社会历史事实的抽象空间，转变为作为一个社会存在的每个个人自身的创造和作品的空间，也就是“发展并实现着的人的世界”以及“人的实践的世界”。

（责任编辑 已 未）

^① [法] 亨利·列斐伏尔：《日常生活批判》第1卷，叶齐茂、倪晓晖译，北京：社会科学文献出版社，2018年，第90页。

和辻伦理学对马克思人学思想的转化运用

龚 颖

【摘要】马克思的人学思想，尤其是关于人的本质的学说完成了在这个问题上的一次历史性变革，影响深远。和辻哲郎建构起“人间伦理学”思想体系，即是日本近代伦理学接受和转化马克思人学思想的一个典型例证。和辻伦理学完成了日本近代伦理学研究主题的历史性转换，即由以往对个体道德意识的研究转变为对形成那些意识的人的社会存在状况的研究；其核心基本概念“人间”和“间柄”所表达的人观即是：现实的人是个体性与社会性的辩证统一、交往关系的多样性决定着现实中人的存在与行为的多样性。

【关键词】和辻伦理学；马克思人学思想；转化运用

中图分类号：B313.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0016-07

作者简介：龚 颖，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”（17ZDA012）

和辻哲郎（1889-1960年）在日本近现代哲学史上占有重要地位，在哲学、伦理学及文化史学等领域都取得重要成就，在日本思想文化界具有广泛而重要的影响。在哲学领域，和辻哲郎与京都学派核心人物西田几多郎（1870-1945年）并称日本近现代哲学史上的“双璧”；在文化史学领域，其《风土》《古寺巡礼》等作品较早地重视文化的民族性特征，深刻影响了日本国民文化心理的建构与审美趣味的形成；在伦理学领域，其代表作有长篇论文《伦理学——作为人间之学的伦理学的意义及方法》（1931年）、《作为人间之学的伦理学》（1934年）、《伦理学》（三卷本，1937-1949年）和《日本伦理思想史》（上下卷，1952年）。无论是对伦理学理论的建构，还是对本民族伦理道德思想史进行回顾总结的研究实践，和辻都是日本近现代伦理学史上最具代表性的学者。他所建构的“和辻伦理学”（也称“人间伦理学”）通过发掘思想资源、回忆、重新阐释语义等具体步骤，自立一说，形成体系。尤其是在阐释和解答个人与社会的关系等问题方面，和辻伦理学在当时获得社会各阶层的广泛认同，产生过较大影响。时至今日，“和辻伦理学”所体现的伦理思想依然在多重意义上引人深思，值得从多方面加以研讨。长期以来，人们对和辻伦理学的独特性强调较多，而对其思想特色的重要来源之一，即马克思的思想理论、思想方法在其伦理学体系建构过程中发挥的作用则关注、阐释不够。这主要是由于和辻哲郎自身在其后来的伦理学理论著作中不再一一注明那些源自马克思学说的观点。近年来日本学界已开始研究此事，尝试从不同角度确定原因、梳理事实^①。本文先概述和辻哲郎的学术经历，然后确认和辻伦理学对马克思人学思想进行转化运用的主要方面和具体操作步骤。

^① 有观点认为马克思学说是和辻伦理学“被掩盖的出发点”，也有观点认为和辻后来在其著作中消去马克思之名是由于吸收了太多视角而无法一一注明。参见〔日〕子安宣邦：《和辻伦理学を読む一つの「近代の超克」》，东京：青土社，2010年；〔日〕熊野纯彦：《和辻哲郎与日本哲学》，龚颖译，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年。

和辻哲郎出生于19世纪晚期，成长并活跃于20世纪前半期。此时的日本社会正处在由传统社会向近代社会转型的大变动时期。青年和辻曾满怀诗人梦，迷恋英国诗人雪莱、拜伦^①，甚至一度打算进大学专研莎士比亚。20岁升入东京大学哲学系后，他开始学习哲学、伦理学。大学期间，他热衷于尼采、叔本华的哲学，1912年完成毕业论文《叔本华的厌世主义及其解脱论研究》（原文英文，题为 On Schopenhauer's Pessimism and Salvation Theory）。此后三年，和辻连续出版日本哲学史上研究存在主义哲学的先驱之作《尼采研究》（1913年）和《索伦·克尔凯郭尔》（1915年）。这两部著作的相关内容清楚地表明，青年和辻对尼采、克尔凯郭尔等人的哲学抱有强烈共鸣^②。

在现代西方哲学中，人的问题是一个曾广受重视并引发过激烈争论的现实性课题，许多哲学家都对此问题进行过深入探讨。叔本华、尼采、克尔凯郭尔也不例外，他们或是提出“生活意志”“生殖意志”与“自我扩张”，追求成为“超人”拥有“强力意志”；或是强调“存在先于本质”以及人的“孤独”“厌恶”“荒谬”等特质。这些属于人本主义思潮的哲学家试图从非理性方面来理解和规定人的本质。与此同时，属于科学主义思潮的科学哲学家也参与其中，要么力图用技术解释人的本质，甚至显露出反人道主义倾向；要么把人的问题排斥于科学技术的视野之外，在人的问题上放弃理性主义，采取一种与人本主义相近的观点。身处这样的时代大潮，生性敏感的和辻哲郎对人的问题也多有思考，并不可避免地受到西方哲学的影响。从他的著作可以看出，青年和辻的思想基调是崇尚个人主义。大约十年后，他的人观开始发生变化，导致这一变化的重要原因之一是与马克思学说的相遇。

和辻哲郎与马克思学说的实质性接触，始于1925年春他赴京都帝国大学哲学系，担任伦理学专业副教授之时。当时的京都大学，以西田几多郎、田边元等哲学系教授为核心的“京都学派”圈子正兴起一股“马克思热”，这为和辻接触马克思主义哲学提供了客观环境。“圈子”的核心人物很快就出版了不少介绍、研究乃至运用马克思理论的成果^③。此外，和辻哲郎到任京都大学后不久还被卷入一场笔战，争执的另一方是马克思主义经济学家河上肇^④。这也使和辻哲郎遇到一个认真了解和对待马克思学说的机会。

在三木清、田边元等哲学家们积极介绍、研究马克思学说的同时，1927-1929年，河上肇参与编辑的《马克思主义讲座》刊行；1928年，日文版《马克思恩格斯全集》开始刊行；1929年，《战旗》杂志刊登小林多喜二《蟹工船》、德永直《没有太阳的街道》两部小说，展示了无产阶级文学创作方面的新成就。这期间及此后的一段时期内，有关马克思思想学说的相关知识在日本日益得到广泛传播，运用马克思的思想理论和方法的各类思想成果大量涌现。正当此时的1928年夏天，和辻哲郎

① [日] 胜部真长：《和辻伦理学笔记》，东京：东京书籍株式会社，1979年，第11页。

② 和辻哲郎在《尼采研究》“自序”中称“此研究中出现的尼采，严格地说是我自己的尼采。我是要依据尼采、通过尼采来表达我自己”，把研究对象和自己重合在一起。在《索伦·克尔凯郭尔》中，青年和辻的这一倾向更加明显，在他看来，“克尔凯郭尔厌恶感性，但同时他的感性又惊人地强大”。和辻认为，克尔凯郭尔也是（和自己一样）“由于是个哲学家而无法成为一个纯粹的诗人，而且又由于是个诗人而无法成为一个纯粹的哲学家”。（[日] 和辻哲郎：《尼采研究》，东京：内田老鹤圃，1913年，“自序”第6页；《和辻哲郎全集》第1卷，东京：岩波书店，1962年，第451页；《和辻哲郎全集》第1卷，第485页。）

③ 例如，在1926年，三木清在《思想》杂志连续发表《人学的马克思形态》《马克思主义与唯物论》《实效主义与马克思主义的哲学》等长篇论文；田边元的《辩证法的逻辑》（1927-1929年）、三木清的《唯物史观与现代意识》（1928年）、本多谦三《现象学与辩证法》（1929年）、马克思《德意志意识形态》日译本（三木清译，1930年7月）等接连出版。

④ 争执的直接起因是1926年1月发生的所谓“京都学联事件”，当时有京都帝大社会主义研究会的学生被当局拘留，和辻哲郎应报社请求在《京大新闻》报上对此事发表看法，河上肇对和辻文中表达的观点不满，遂挑起争论。

留德一年半后回国^①。可以推想，这一时期日本思想文化界学习马克思的热潮也会影响到和辻哲郎。

二

1931年12月，和辻哲郎长篇论文《伦理学——作为人间之学的伦理学的意义及方法》^②（以下简称“论文《伦理学》”）在“岩波讲座《哲学》”丛书第二辑上刊出，此文虽是和辻伦理学的早期作品，但本文认为它事实上奠定了和辻伦理学的理论基础，具有特殊地位和意义。需要强调的是，此文最早直接反映了和辻伦理学与马克思学说之间的紧密联系。文中不仅有对前一年刚译出的日文版《德意志意识形态》的参照，更有多处对德文版马克思、恩格斯著作的直接、间接引用。学界以往对这一点关注不够，以下试举例说明。

论文《伦理学》第一章第一节起首写道：

如果将人作为自然物对象使之与其他自然物以相同资格被考察的话，那么规定人之为人、人所特有的存在方式就会逸出我们的视野。在这种情况下，即使那个对象被叫作“人”——如作为生理学对象的人，那它也与伦理学毫无关系。^③

在此，和辻哲郎强调，伦理学是关于“人”的学问，而不是关于一般自然物的学问。作为伦理学研究对象的“人”，不是单纯作为生物体的肉身之人，即便在某些情况下仅作为生理学对象存在，人以不同于其他自然物的、人所特有的方式存在。

为进一步排斥庸俗唯物主义的人观，和辻还在论文《伦理学》中列出“唯物史观的人观也不能抹杀人与自然的差别”的小标题，并在此标题下的正文中，讨论马克思主义唯物史观对于人的定义。他通过直接引用等方式，突显出马克思关于人不同于自然物、具有作为人的特殊类本质这一基本思想。和辻写道：

马克思认为“人的本质是社会关系的总和”、“全部社会生活在本质上是实践性的”。即使马克思用“自然”一语去称呼，那也不是作为对象物的自然。决定人的意识的是实践性的人之社会性存在，而非自然性存在。如果不能认清人与自然的这一区别，就不能理解马克思学说中的历史与自然、社会科学与自然科学之间的区别。

和辻原文：マルクスに於いては「人間の本质は社会的関係の総体」であり、「あらゆる社会的生活は本质上実践的である。」たとひマルクスがこれと呼ぶに「自然」の語を以てしたとしても、それは対象的自然ではない。人間の意識を決定するとせられるのは、実践的な人間の社会的存在であって自然的存在ではないのである。かかる人間と自然との区別を見分け得ないならば、マルクスにおける歴史と自然、社会科学と自然科学との区別をも理解し得ざるに至るのであらう。^④

上面引文中，和辻哲郎以双引号标出的马克思的两句话，是对马克思《关于费尔巴哈的提纲》第六条和第八条的缩略引用。作为马克思主义哲学经典的完整表述，前者是“人的本质，并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”；后者是“全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合

① 1927年春至1928年7月的留德期间，和辻受德国存在主义哲学思潮的影响，对海德格尔《时间与存在》的阅读更是直接促动他思考人的存在中的空间问题，并最终写成讨论环境与文化传统关系问题的文化哲学著作《风土》。由于种种原因，此书的出版在1935年。

② 在和辻哲郎论文《伦理学》发表前，“人间学”一词已出现在三木清论文《人间学的马克思形态》（载《思想》1927年6月号）中，但三木将“人间学”的西语标记为anthropologie，表明是指关于人的存在的学问，其意与和辻所用不同。

③ [日]和辻哲郎：《伦理学——作为人间之学的伦理学的意义及方法》（日文题：「伦理学——人間の学としての伦理学の意義及び方法」），岩波讲座《哲学》，东京：岩波书店，1931年，第3页。

④ 同上，第5页。

理的解决”^①。毋庸赘言，马克思学说的这种完整表述包含了更多的限定，准确性、科学性俱强。而和辻哲郎以缩略引用的方式利用马克思学说，从词句表面看似只是使表达显得简练，但如此“缩略引用”即简化，会在有意无意之间造成对马克思思想原意的损失或误解。

和辻在上引文中以加着重号的方式强调了“实践性的人之社会性存在”的概念，他要表达的是，马克思主义哲学的立场不同于自然科学的立场，它不是把人看成自然性对象，而是把人的本质现实性地规定为“社会关系的总和”。只有明确马克思学说与科学主义思潮在根本立场上的差别，由社会关系决定其本质的“人”才能够成为伦理学关照的对象。引人注意的是，马克思提出此论断时针对的是包括费尔巴哈在内的旧唯物主义对人的本质的规定，这是存在论层面的一般性论断。而和辻在运用马克思的论断阐发己意时显出他自己的特色，此处的矛头所向不同于马克思，他以“人的本质是一切社会关系的总和”这一马克思论断的简略化表达，要反对的是当时日本思想界流行的庸俗唯物主义·庸俗马克思主义对人的本质的规定。通过这一操作，和辻哲郎将马克思对人的本质的规定具体运用到伦理学研究领域之中，为和辻伦理学确定了研究对象。同时，“伦理学必须是研究人的社会性历史性存在的学问”这一里程碑式的宣言，也标志着在日本伦理学实现了研究主题的历史性转换。

马克思关于人的实践性本质的论述，明确提出应以实践为基础、以人有“关系”为前提，把人置于一定的社会历史背景下进行考量。这一方面提出了探究人的本质的途径和方法，也指出在思考有关人的“关系”的问题时实现哲学变革的必然性与可能性。和辻将马克思的这一思路导入他建构伦理学体系的事业，明确提出“人的社会性存在之学必为伦理学”，同时把马克思“社会关系总和”说这一对人的本质的规定运用到具体的伦理学研究中。和辻在后来出版的专著《作为人间之学的伦理学》和集大成之作三卷本《伦理学》等理论著作中，延续并夯实了上述基本思路，提出“人间（直译：人）”、“间柄（直译：关系）”两个基础核心概念，为和辻伦理学体系奠定了坚实基础。

《作为人间学的伦理学》阐明了和辻伦理学的方法与视角，长期以来担当着和辻伦理学入门书的角色。该书由“作为人间之学的伦理学的意义”及“作为人间之学的伦理学的方法”两章构成。在第一章中，和辻哲郎回顾了自亚里士多德以降，康德、柯亨、黑格尔、费尔巴哈以及马克思的人观，介绍了马克思对人的本质的认识：人不是形同散沙、互不联系的个人，而是被各种间柄交错织就并隐没其中的存在物；伦理规范存在于处在间柄交错中的人的行为而不是个体的意识中，人就是被各种间柄造就而成的存在。这一点与马克思著名的“人的社会关系总和”学说思路一致。

三卷本《伦理学》在1937年首先出版了上卷，表达了与和辻论文《伦理学》相同的人观。和辻哲郎在此书“序论”开篇写道：

我把伦理学作为“人间”之学加以规定，这一尝试的首要意义是：要让人们摆脱单纯把伦理视为个人意识的问题这种近时之谬误。这一谬误根植于近代个人主义式的人观。对个人的认识这件事本身是近代精神的功绩，而且此事具有不容忘记的重大意义。但是，个人主义却要以仅仅是人间之存在的契机之一的个人来取代人间之全体。这种抽象性是全部谬误的根源。

此处和辻也认为，与“个人”相对的、“人间之存在”的另一个关键性环节就是作为“世间性”人的“性质”、“人的世间性或称之为社会性”。在《伦理学》上卷第一章，和辻哲郎在论述到人的存在的个体环节这个问题时，反复强调人类作为间柄性存在，虽说存在于个人与个人之间，但个人绝不可能作为一种独立的个体先于间柄而存在。他还导入马克思的相关主张反对霍布斯提出的国家契约论，反对“社会是原子式个人的集合体”这种立足于个人主义立场的社会观。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，中央编译局，1995年，第60页。

三

和辻伦理学的两个基础核心概念是“人间”（日语发音 Ningen）和“间柄”（日语发音 Aidagara，意即各种性质的关系、人际交往）。和辻首先通过对自己的母语（日语）中固有的这两个词汇的古老内涵进行回忆性发掘，使和辻伦理学获得可靠的权威思想资源；然后通过转化运用马克思人学思想，实现了对于“人间”“间柄”的再诠释，使和辻伦理学获得其基础核心概念。这一过程具体如下：

首先，和辻通过回忆过去，发掘出日语“人间”一词的古老本义，强调“人”在本原上就是关系中的存在。日语词“人间”通常指单个人或人类总体，不同于现代汉语的人世间、人类社会的意思。虽然日语中另有“人”（日语发音 Hito，意指单个人或他人）、“人类”（日语发音 Jinrui，意指人类）等词汇，但和辻在表述其伦理学时坚持统一用“人间”指称人，以表达他所主张的伦理只存在于“关系”中、只作用于“关系中的人”的基本立场。

努力用母语即日语进行哲学思考和体系建构，是和辻哲郎不懈追求的目标之一，“人间”正是他从日语中发掘出的、能贴切表达“关系中的人”这一概念的词汇。通常现代日语中“人间”一词被译为“人”，但在和辻伦理学中，它不同于一般的 man 或 person 之意，和辻赋予“人间”的“间”以特殊含义。他从语源学角度解释说，汉字词“人间”最早是佛教用语，畜生界、人间、天上三词并列，原指人类居住的世界即“人世间”，后来经过简化，用“人间”直接称呼“居住人间之人”。和辻从“人间”的这个本来含义引申出人类生存的两大契机，即“世间之人”与“人在世间”。对“人间”词义的这一解释，在和辻的论文《伦理学》及后来的三卷本《伦理学》中有大致相同的表述。他写道：“‘人间’既是在‘世间之中’，同时又是在那个世间之中而存有的‘人’。因此那就不单单是‘人’，同时也不单单是‘社会’。在此处能看见‘人间’之双重性的辩证统一。”^①关于此处的双重性，在其他著述中，和辻把作为“人”的性质也称为“个人性”；而对于“世间之中”，和辻也称之为世间性、社会性、全体性，有时也称之为“间柄”。

自古以来，日语使用“间柄”一词来表达人际交往的关系及关系的性质。具体而言，“间柄”有两个意思，一是指亲属等人之间的交往和关系，一是指有关系者之间的交往活动本身^②。在和辻看来，“人类存在”的必要契机之一是作为“世间之人”的“性质”、“人的在世性或者称之为社会性”^③。但是，“个人主义却要以仅仅是‘人间’之存在的契机之一的个人来取代‘人间’之全体。这种抽象性是其全部谬误的根源。作为近代哲学出发点的孤立的自我观点正是这样一个例子”^④。此处所说的“近代哲学的出发点”即指笛卡尔的“我思故我在”。在和辻看来，即便是“我思”，也是以不同“思者”之间的相互关联和交往关系为前提的。因此，作为实践性行为关联的社会，即“人间关系”的存在才是“我在”的首要条件。

和辻哲郎在论文《伦理学》中运用并借助马克思《德意志意识形态》的相关思想内容表达了自己的人间观、间柄观。因内容重要，故不避冗长，整段抄引如下。引文中标双引号的部分是和辻对马克思原文的引用，括号内的部分是和辻原文所有。

如果把人的存在当成无意识的·实践性理解的生活过程，那就看不到历史与自然、人与动物之间的区别。“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人开始生产自己的生活资料，

① 《和辻哲郎全集》第10卷，第17页。

② 在有助于了解日语词汇的词源及其意义变迁的《新潮国语辞典 现代语·古语》中，“间柄”（あいだから Aidagara）不单独成词条，而是在“间 あいだ”词条下列出的组合词之一。日语的解释是：①〔親類などの〕続きあい，関係；②つきあい，交際。（参见《新装改订 新潮国语辞典 现代语·古语》，〔日〕久松潜一监修，东京：新潮社，1982年，第4页。）

③ 《和辻哲郎全集》第10卷，第22页。

④ 〔日〕和辻哲郎：《伦理学》上卷，东京：岩波书店，1979年，第11页。

就开始把自己和动物区别开来”。所以最初的历史事件是衣食住行的必需品的生产。这种生产“在羊或犬中身上是不可能见到的历史过程”。即便作为家畜的羊或犬是历史过程的产物，那也不是羊或犬的历史而是人的历史。所以，人在创造全部意识形态之前，其实质性存在已经不同于动物。而且，将人与动物区别开来的生产，从一开始就是社会性的而非个人性的。不是孤立存在的人在某个发展阶段上组成了社会，而是自人成为人之时，就已经是社会性的。因此，自己与他人的交往产出意识、造就语言。“语言和意识具有同样长久的历史；语言（就其存在而言）是实践性的、既为别人存在因而也为我自身存在的、现实意识。于是，语言（就其起源而言）也和意识一样，它产生于与他人交往沟通的欲望·必要。如果与我有关（间柄、Verhältnis），那物对我来说是存在的。动物不与什么东西达成关系。根本不做拉拢关系之事（即为了与其他动物建立间柄而做某种动作）。对于动物来说，它对他物的关系不是作为关系（即作为间柄）存在的。因而，意识自一开始就是社会的产物。”这就明确地将人间之社会性存在与动物的自然性存在进行了本质区分。^①

由此可知，首先，和辻哲郎非常重视马克思对人与自然、人与动物的区分，认为自然是认识的对象，只有人是实践性、现实性存在，这就抓住了马克思要从实践性现实性方面重新认识人之本质的意图。和辻在这个问题上的认识，比此前的日本早期社会主义者们前进了一大步，在对人的本质的理解方面有质的飞跃。例如，日本社会主义运动的先驱者之一堺利彦（1870—1933年）在1916年发表《道德之动物起源及其变迁》一文，试图运用马恩的唯物史观来解释道德的起源与发展的相关问题。但此文的结论却是，由于达尔文和马克思的努力，道德要求的本质获得说明，即“道德心正为动物的本能，与保存自身及繁衍种属的本能等为同根者。因此我们毫不犹豫地服从它”；“道德，原为动物界的产物”。堺利彦认为，知晓此事，就容易理解何为义务感、何为良心这类道德领域的理论问题。所谓义务感、所谓良心，归根结底就是社会性本能之呼声而已。因此，关于道德心的本质问题，他认为“在这一点上，我们主要受教于达尔文”^②。显然，堺利彦对自然与社会的区别认识不清晰、将道德的本质归结为道德的自然性·动物性起源与本质。

由上述引文还可看出，和辻对马克思人观中关于人的社会性本质问题有较准确的理解。和辻十分注重马克思提出这一点，即欲把握人的类本质需从人与人之间的交往入手，去考察人的实践性现实性社会状况。他全面接受了马克思关于人是社会关系的“总和说”，并将其转化利用，在本民族语言中找到“间柄”一词来对应。和辻伦理学的“间柄”是包括生产关系在内的人的全部交往关系，这与马克思的人观有着根本一致的立场。和辻将德语 Verhältniss 译为日语词“间柄”，开启了将马克思的“关系”概念日本式地翻译、诠释为“间柄”的先河，完成了将马克思“社会关系总和”学说转化为和辻伦理学核心基础概念的工作，在日本伦理思想史上具有特殊地位。

至于人间与间柄之间的相互关系问题，和辻伦理学认为，作为“人间”之人具有双重性，它既是个体性存在又是关系性（社会性）存在。对于“人间”来说，“个人”与“社会”是其存在形式的两个层面，而这两个层面又是互为否定的关系。他运用马克思唯物辩证法的思维模式，提出现实的人总是作为“人间”而活着。“人间”都是“间柄”性存在。作为“间柄”性存在的人，自诞生起（甚至诞生前）就无时无刻不处在多重间柄的缠绕之中。而伦理规范就来源于并依托于间柄而存在。在此意义上，可以说间柄造就人间。而作为“人间”之人，它既不是孤立的个人，也不是像汽车零部件那样被机械地植入、被埋没于社会（关系网）之中的存在，它还具有改变周边关系的能动性。

“间柄”本质上是由人的劳动·行为产生出的动态关系，即“行为性关联”。在个人与社会相互否定的“行为性关联”的根基处有人们通常所说的“理道儿”“理法”（以上为和辻哲郎用语），这类“理道儿”“理法”即是伦理规范。从个人这方面来说，“理道儿”“理法”先是以规范的形式塑

① [日] 和辻哲郎：《伦理学——作为人间之学的伦理学的意义及方法》，第9—10页。

② [日]《堺利彦全集》第4卷，京都：法律文化社，第225—227页。

造个体、令人意识到个人与社会之间的疏离，又表现为，通过否定社会发现自身，同时又通过否定自身再次与社会合而为一的劳动·行为中应有的规矩。个人与社会之间无时不在进行的这一相互否定的运动应当维持“永动”状态，至少应具有这种可能性。这种否定运动一旦停滞，“理道儿”“理法”就会沦为僵化的教条，陷入全然不顾及社会的极端个人主义或者压迫个人的整体主义泥沼。^①

四

综上，本文确认了诞生于日本近代的和辻伦理学，接受并转化、利用马克思人学思想的具体情况：第一，和辻哲郎通过一系列理论努力，实现了伦理学研究主题的重大转换，由以往专注于对个体道德意识的研究（如佛教、儒家、西方启蒙思想等）转变为对形成那些意识的人的社会存在状况的研究；第二，和辻认同马克思将现实的、具体的人视为“社会关系总和”的观点，以“间柄”译“关系”，使“间柄”与“人间”一起成为和辻伦理学的核心基础概念，确立起伦理规范存在于“间柄”的立场；第三，和辻运用辩证法思想，论证了“个人”与“关系”是在不断进行相互否定的过程中共同造就未来的。

自19世纪末至20世纪前期，马克思主义哲学通过不同的渠道和方式先后传入日本、中国等东方各国，在思想界、学术界引发巨大反响，造成深远影响。深入细致地了解这些影响的具体表现，无疑是一项必要的工作。今后需要在对片山潜、幸德秋水等日本早期社会主义者，以及户坂润、永田广志等人为代表的马克思主义理论家的思想进行研究总结的同时，还要对“二战”前在日本哲学界占主导地位的京都学派哲学家接受并转化利用马克思学说的情况加强研讨，以保证我们能准确把握日本近代哲学与思想的发展脉络及特质。

（责任编辑 已 未）

^① [日] 和辻哲郎：《伦理学》上卷，东京：岩波书店，1979年，第124—125页。

论韦伯思想的“马克思因素”

马碧霄

【摘要】在马克斯·韦伯思想发展的过程中，作为前人的马克思在思想取向、研究对象、问题视域、理论方法、基本观点等方面为他提供了重要的思想资源，使韦伯思想呈现出一种显著的“马克思因素”。在韦伯思想的不同阶段，“马克思因素”一边通过多种方式不断推动着其发展，另一边也实现了马克思主义理论的扩展，从而使韦伯与马克思在19-20世纪之交的复杂社会历史背景下，产生一种同频共振的思想因缘和谱系关系。

【关键词】自由主义；民族主义；马克思主义；马克思因素

中图分类号：B516.49 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)06-0023-06

作者简介：马碧霄，安徽淮北人，(北京 100875) 北京师范大学哲学学院博士生。

在过去一百多年里，中外思想界对马克斯·韦伯和马克思的比较研究倾注了巨大热情，既因为他们各自建构了一套系统性和开创性的现代思想，在深刻把握现代社会根本性问题的同时，还为现代社会科学的发展奠定了基本的思想框架和理论体系；也因为他们在思想上呈现出来的高度相似性和鲜明差异性，他们不仅名字相似，而且在研究对象、研究立场、研究广度、研究深度等方面具有极强的可对比性。长期以来，学术界专注于韦伯与马克思之间的异质性研究，更多是研究韦伯与马克思在政治立场、理论观点、研究方法等方面存在的差别。一方面，面对现代资本主义和现代社会这一共同的研究对象，韦伯和马克思有着棋逢对手却又针锋相对的伟大理论成就；另一方面，这种差别正是20世纪各种社会政治力量相互斗争的立场体现，选择为马克思辩护还是为韦伯辩护，本就是现实的社会政治运动在思想上的真实呈现。事实上，作为“资产阶级的马克思”，韦伯与马克思之间的差异，并没有一般理解的那么“大”；而马克思对韦伯思想的正面影响，也没有一般理解的那么“小”。在思想史发展过程中，马克思既是韦伯的“对手”，也是韦伯的“老师”。

作为德国统一后成长起来的第一代思想家，韦伯已经完全生活在一个深受马克思影响的“后马克思”世界里。在学术思想领域，马克思为他提供了思想资源、理论视角、问题视域和研究对象；在社会现实领域，倍倍尔、李卜克内西、伯恩斯坦、考茨基等第二国际、德国社会民主党的代表人物为他提供了政治实践的经验参照和批判对象。在19世纪末和20世纪初的世纪之交，作为马克思恩格斯的“下一代人”和列宁的“同时代人”，韦伯与马克思主义之间发生了复杂的同频共振关系。一方面，马克思主义理论和社会主义运动的变化，推动着韦伯思想的发展，使韦伯终其一生都在面对着“马克思”；另一方面，韦伯思想的发展又反映出马克思主义在那个时代存在的危机和问题，从而为20世纪西方马克思主义的兴起埋下问题的线索和理论的伏笔。因此，我们今天既不能脱离马克思去看待韦伯，也不能抛开韦伯去研究马克思主义。在经过20世纪之交的思想关联后，马克思与韦伯、韦伯与马克思主义之间已经产生了特殊的“同质性”思想谱系关系。实际上，“马克思”就像一个幽灵，始终若隐若现地呈现在韦伯的思想之中。作为韦伯各阶段思想形成的重要推手，“马克思因素”

在韦伯思想的不同阶段发挥着不同作用。

一、早期：提供思想资源和理论视角

1883年，马克思去世的时候，韦伯还只是一个19岁的学生。从现实生活看，他们之间并无交集；但从时代背景看，他们之间有着显著差异，主要表现在四个方面：第一，马克思生活在19世纪早期的“德国”，是神圣罗马帝国瓦解后于1815年维也纳会议上成立的德意志邦联，是一个松散的邦国体制；而韦伯生活在19世纪晚期的“德国”，是1871年成立的德意志第二帝国，是在俾斯麦主导下、以普鲁士为核心建立起来的强权国家。第二，马克思生活在“落后”的德国，无论是经济还是政治，都落后于英法等资本主义国家，这也是马克思在思想早期青睐青年黑格尔派的主要原因，即如何通过理性的制度批判使德国尽快摆脱落后的处境；韦伯则生活在“先进”的德国，德国在统一后的40年里实现了经济腾飞，一跃成为世界第二强国。作为资本主义的后发强国，韦伯面临的问题是德国如何在列强竞争的时代保持世界大国的地位。第三，马克思生活在资本主义从早期走向兴盛的时期，他既看到资本主义制度下工人的悲惨生活，也感受到英国维多利亚时代自由主义的黄金时期；韦伯生活在第二次工业革命后的资本主义发达时期，工人的生活有很大改善，但大工业社会的建立使官僚机器进一步扼杀自由，使自由主义面临着普遍危机。第四，马克思生活在“无阶级意识”的时代，正是他首先为无产阶级提供理论武器，使无产阶级开始成为一个“阶级”，实现了阶级意识的启蒙；而韦伯生活在“有阶级意识”的时代，马克思主义已经广为流传，德国的社会民主党和工人运动已经成为政治舞台上一股重要的政治力量。

韦伯在思想最初的形成阶段曾经深受德国民族自由党的家族传统影响，但很快实现了对自由主义传统的转向。一方面，这与德国自由主义的特殊历程有关。作为一种外来思潮，德国的自由主义者一开始试图通过建立自由的宪政国家从而实现德意志国家的统一，但1848年法兰克福议会的失败，正式宣告了德国自由主义原有路线的失败。随着俾斯麦用铁血政策实现德国的统一和崛起，德国自由主义随之转而拥护俾斯麦军国体制，资产阶级也试图融入容克阶级的政治体制。然而，在韦伯看来，俾斯麦的这种强权直接导致德国资产阶级政治领导能力和资格的丧失。另一方面，自由主义无法回避19世纪的马克思主义理论及其引发的政治运动。无论从历史背景还是思想关系看，作为后人的韦伯都直接面对和继承了马克思留下来的思想遗产和从马克思延续而来的时代问题。正如吉登斯指出的，“1848年发生的事件表现了马克思与韦伯之间的直接历史联系。对于马克思来说，事件的结果是他流亡英国，并且在思想上认清了具体阐明资本主义作为一种经济体制的运动规律的重要性。在德国，1848年的失败显示了自由主义政治的不合时宜性，相反倒使俾斯麦的强权统治获得了令人瞩目的成功，这是韦伯整个思想形成的重要背景”^①。在韦伯所处的时代，自由主义一边受到德国现存体制的挤压，一边受到马克思主义的冲击，陷入理论和现实的双重困境。正是从思考和应对自由主义的这一普遍危机出发，韦伯开始寻找自己的思想取向。

为了调和各阶级的矛盾并改善工人阶级的命运，德国于19世纪末建立了社会政策学会，通过采取介于自由主义与马克思主义之间的社会改良政策，承认工人阶级的正当要求，避免工人阶级采取革命行动。作为年轻一代的代表，韦伯与桑巴特、滕尼斯等人反对老一代成员把德意志国家理想化的做法，要求正确地对待马克思。与老一代成员不同的是，韦伯这一代人熟悉马克思的著作，认为资本主义及其阶级冲突才是形成现代社会的根本动力，而现代社会只有在马克思的理论框架中才能得到准确的理解，因此需要严肃对待马克思。与马克思最初的思想经历相似，韦伯在思想起步的过程中也遭遇了自己的“物质利益难题”。通过研究德国东部地区的农业问题，韦伯发现东部地区的经济变革已经摧毁了容克阶级的统治基础，并将进一步威胁德国政治体制的稳定。随着德国经济的高速发展以及相

① [英] 安东尼·吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华等译，上海：上海译文出版社，2007年，第239页。

应而来的社会结构剧变，传统的自由主义理论既不能理解、也不能解决经济社会领域的问题和矛盾。正是在这一点，韦伯看出了自由主义的根本缺陷，并与之分道扬镳。韦伯发现，德国自由主义在资本主义冲击下遇到的危机，反映的正是自由主义在19世纪末存在的普遍危机，而造成这一危机的根源在于资本主义自身的发展，因此，“资本主义经济系统的起源以及它对社会结构和政治组织的冲击，就在他的社会学研究和政治思考中占据了核心地位”^①。

需要指出的是，韦伯在其思想形成的早期阶段，正是借助马克思的思想，尤其是政治经济学的视角，才从自由主义的传统中脱身而出。和马克思一样，韦伯也是在遭遇资本主义的社会现实矛盾后，转而进行政治经济学的研究。这一时期的韦伯，一方面延续了马克思思想中最为重要的研究对象，即现代资本主义的起源、动力和进程，另一方面又接受了马克思主义的重要概念，如阶级、权力、斗争、经济、社会等，并在《易北河东部地区农业工人的处境：经济发展趋势与政治后果》^②一文中，大量使用了马克思的这些专有名词。正如威姆斯特所说的：“韦伯在1890年代是一个国民经济学家，必须在一些细节中进行研究，才能发现什么才是他所特有的韦伯式方法，发现哪一个不是冠以另一个名字的马克思主义社会学形式。”^③在马克思的启发下，韦伯高度重视经济因素对社会和政治变化的重要影响，他开始从现实而不是抽象的角度看待社会历史的发展。与此同时，在新康德主义的影响下，韦伯也拒绝了马克思对历史变迁过程所做的辩证理解，尤其是对社会历史做出类似自然科学的铁的规律因果性解释。在韦伯看来，资本主义是由多个部分组成的整体，其形成和发展均是由多种因素互相作用的结果，历史的因果关系是多元的和复杂的，而不是单一的和线性的。实际上，这种多元和复杂本就是韦伯那个时代德国和西方社会的主要特点。19世纪末的德国正站在自由主义、社会主义和保守主义的三岔路口，面对着相互冲突的不同阶级、政党与思潮，韦伯通过充分吸收、改造和整合不同的世界观，最终形成自己的思想取向。在寻找思想取向的过程中，韦伯既借鉴了马克思等不同思想的研究方法和理论视角，又保留了对这些思想观点的异议，更为重要的是，他高度关注如何为自由主义、社会主义和保守主义找到一个更具包容性的共同基础。正是在这一问题上，韦伯逐步走出早期的思想积累时期。

二、中期：成为扬弃对象和主要对手

1895年，韦伯在弗莱堡大学发表的就职演说《民族国家与经济政策》，被普遍认为是他思想正式形成的开端，也充分体现出他对马克思思想的“扬弃”。一方面，韦伯承认斗争是人类历史发展过程中最为普遍的状态，也是最为根本的动力，但这种斗争应体现为民族与民族之间的斗争，而不是阶级与阶级之间的斗争。在他看来，在人类为生存而进行的斗争中，民族之间的差异和矛盾比阶级之间的差异和矛盾更重要、更根本。另一方面，韦伯承认经济权力的至关重要性，承认掌握经济权力的阶级同时也应该掌握政治权力，以及在政治权力背后的意识形态问题。与马克思不同的是，韦伯认为经济权力、政治权力与意识形态的关系并不仅仅是经济基础决定上层建筑的关系，政治权力有其不同于经济权力的特殊性和独立性。从这两个方面可以看出，这一时期的韦伯既能够熟练地运用马克思的理论，也开始显现出和马克思观点的显著差异，并进一步实现了对马克思的“发展”。韦伯不仅在马克思已经得出成熟结论的问题领域中开辟出新的思想方向，并且通过借助和改造马克思的概念体系，进一步构建具有自己特色的思想框架。实际上，韦伯对马克思“阶级斗争”和“唯物史观”两方面理论做出的不同理解，正是他从事政治和学术双重身份的最主要体现。在政治上，他需要重新阐释自由主义，为资产阶级提供应对阶级斗争的理论武器；在学术上，他需要重新建构社会历史理论，用解释

① [德] 沃尔夫冈·J. 蒙森：《马克思·韦伯与德国政治：1890-1920》，阎克文译，北京：中信出版社，2016年，第27页。

② 参见[德] 马克思·韦伯：《民族国家与经济政策》，甘阳编选，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年，第37—80页。

③ [英] 山姆·威姆斯特：《理解韦伯》，重庆平译，北京：中央编译出版社，2016年，第1页。

社会学修正历史唯物主义的“经济决定论”。

在韦伯看来,随着资本主义进入新的历史阶段,原初那种诞生和维护自由主义的经济和社会条件完全丧失了,传统的自由主义所立足的社会基础已经发生根本性的剧变。在新的政治、经济、社会形势面前,自启蒙运动以来一直作为自由主义意识形态基础的自然法理论已经崩溃,不能再为自由主义制度提供基本的依据和有效的辩护,这是自由主义在19世纪末遭遇普遍危机的真正根源。而且随着资本主义的发展,自由主义遭遇的这场危机最终将危及自由本身。为了在新的时代条件下维护自由制度,韦伯对自由主义进行重新阐释,也就是把作为自由概念基础的“抽象的理性个人”转换为“现实的民族共同体”。通过这种概念内核的改造,韦伯消解了自由主义的个人主义基础,把个人自由问题与民族国家问题有机结合起来,以民族主义作为自由主义新的内在支撑。在韦伯看来,对自由主义的这种改造除了能够挽救个人自由的可能性,还能够有效维护资本主义制度,应对阶级斗争的冲击和挑战。在马克思主义“工人没有祖国”的口号指导下,欧洲各国工人阶级的政治运动呈现出跨越国界的国际主义特征,并力图接管各国政权。为了维护德国资产阶级的政治领导权,韦伯试图用工人阶级的民族属性替换工人阶级的阶级属性,以此转换工人阶级的运动方向。在韦伯看来,一国内部的资产阶级与工人阶级尽管存在阶级对立,但双方的利益与维护民族国家的利益在根本上是一致的,因此,资产阶级只要能够让工人阶级在资本主义制度中充分获益,就能引导并掌控工人阶级的力量以确保稳固地掌握政治领导权,从而推行一种世界强国的对外政策,让资产阶级和工人阶级在德国的海外扩张中共享利益。需要指出的是,韦伯在这一时期已经改变了“阶级”概念在马克思语境下的内涵,使“阶级”从一种人类生存状况的普遍抽象“下降”成为人类社会的身份群体之一。在韦伯看来,“民族”作为另一种真实的身份群体,能够把一国之内的阶级斗争转换成为国际舞台上的民族斗争。因此,资产阶级只要用民族策略替代阶级策略,就能有效瓦解工人阶级革命的正当性,使之成为能够同时包容自由主义、社会主义、保守主义的共同基础。

在《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思对唯物史观所做的经典表述,后来被简单概括为“经济基础决定上层建筑”,使历史唯物主义被简化为“经济决定论”。尽管马克思恩格斯在世时一直反对这种理解,但在韦伯那个时代,历史唯物主义确实被广泛理解和传播为一种“经济决定论”。一方面,韦伯高度肯定马克思对经济结构与社会政治结构之间具有同构性的重要发现。韦伯对人类社会历史变迁,尤其是资本主义的起源和运行方面的实证分析,无论是概念、论据还是结论,几乎与马克思保持高度一致。正如其夫人玛丽安妮所说:“韦伯极为钦佩卡尔·马克思的杰出工程,把探寻各种事件的经济与技术成因看作是极富成效、的确是特别具有新意的启发性原则,可以用来指导知识探索进入以往不为人知的全部领域。”^①另一方面,韦伯也认为“经济基础决定上层建筑”这一论断至少存在三个方面的概念不清晰:一是马克思从未清晰地区分“经济因素”“由经济决定的因素”“与经济相关的因素”,甚至没有对“经济因素”“技术因素”做出区分;二是马克思没有对经济基础如何“决定”上层建筑做出详细说明,而更多的是使用一些描述性的词语来表达这种关系,如“制约”“与之相适应的”“或快或慢的”“一目了然的”等;三是马克思在上层建筑方面存在理论的空场,比如他对“人是社会关系的总和”更多的是从生产关系而不是其他关系的角度做阐述,他没有对资本主义的政治生活^②、社会生活、精神生活等上层建筑结构进行细致地分析。因此,一方面,马克思为韦伯提供了基本的理论视角,即资本主义的经济结构和政治结构、社会结构之间,物质利益和政治利益、意识形态利益之间,都具有紧密的相互关联的同构性,韦伯接受了马克思对资本主义制度的异化批判,也认为上层建筑绝不是形而上学意义上的独立精神实体;另一方面,马克思为韦伯提供“预留”的理论空地,正是在马克思“不在场”的那些地方,韦伯对资本主义的政治结构、社会结构和观念结构进行系统性的分析和建构,并实质上回答了那些马克思没有来得及、也未曾回答的问题,

① [德] 玛丽安妮·韦伯:《马克思·韦伯传》,阎克文等译,北京:商务印书馆,2010年,第421页。

② 在《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思曾把资产阶级的国家制度作为他的研究计划之一,但最终没有进行专题的系统整理。

从而进一步“拓宽”和“完善”了历史唯物主义的问题视域。正如里泽布罗特所说：“韦伯把他们自己理解成是在从一个批判的角度进一步发展马克思，而不是在驳斥他。”^①

三、后期：呈现三种面相和思想交汇

韦伯没有针对“马克思”写过系统和专题的研究著作，对于“马克思”的评论大都分散在其著作的各个部分。直到1918年，在德国国内外政治形势剧烈变化的冲击下^②，韦伯开设了一门以“对历史唯物主义的实证批判”为主题的课程，并发表了一篇题为《社会主义》的论文。他在这一阶段对“马克思”的评价也表现出更加复杂的维度。按照吉登斯的说法，韦伯语境中的“马克思”实际上包括三个层面，即马克思本人、马克思主义者、作为政党意义的马克思主义。在韦伯思想的后期甚至后韦伯的时代，他正是通过学术与政治两种不同的方式与“马克思”的三种不同面相进行对话。

从学术上看，韦伯对马克思本人的评价要远高于和他同时代的那些马克思主义者。在韦伯看来，马克思的《共产党宣言》“堪称一项最高等的学术成就。谁都不可能否认这一点，也没有人会否认，因为没有谁会相信这种否认，还因为怀着明净的良心就不可能否认它”^③。而与他同时代的“正统的马克思主义”“真正的马克思主义”等，却把马克思的思想解读为一种“社会分阶段的自动进化论”，也就是“修正主义”。吉登斯认为，当韦伯使用“历史唯物主义”这个术语时，批评的正是这些奉马克思为鼻祖、却对马克思的思想进行庸俗化理解的“马克思主义者”，而不是马克思本人^④。在韦伯看来，马克思提供了一个未来社会的先知式预言，为人类社会历史的发展方向做出重大启发，而这些“马克思主义者”显然背离了马克思本人的思想，把马克思的思想变成一种教条。

从政治上看，韦伯认为正是由于马克思在社会形态变革的关键问题上没有做出明确回答，尤其是在历史进程的演进方面存在实证层面的空白，导致后来的马克思主义者走向两个截然不同的政治实践方向，一是坚持自动进化论的修正主义，其代表是德国的社会民主党；一是坚持灾变崩溃论的激进主义，其代表是俄国的布尔什维克。在韦伯看来，无论是自动进化论带来的冷静预期，还是灾变崩溃论带来的激进革命，都无力面对资本主义进入发达的大工业阶段后出现的新型官僚制机器；官僚制机器是现代社会的现代社会最基本、也最有效的组织形态，无论是经济组织、政治组织还是社会组织，都只是官僚制机器在不同领域的具体体现。在韦伯看来，这两种马克思主义即使能够回答如何在经济结构中通过掌握生产手段消灭私有制的经济根源，也无法回答如何在社会和政治结构中通过掌握管理工具改变组织形态的支配关系。因此，韦伯判断，这两种方向不仅不能超越现代社会的组织形态，而且将在最高的理性程度上实现官僚制机器的完成。

需要指出的是，韦伯对“马克思主义者”和“作为政党意义上的马克思主义”的批判，反而更接近马克思本人的思想。蒙森指出，“韦伯比他本人愿意承认的更接近马克思的方法论立场……他自己的社会学方法试图在普遍历史的背景下根据理想类型描述现代社会的重大发展趋势，在很大程度上与马克思的卓越概论是一致的”^⑤。事实上，韦伯对资本主义的理性化祛魅过程和官僚制建立的正面评价，与马克思对资本主义所取得的革命性历史成就几乎持有同样结论；而韦伯对理性化社会结构导致的个人自由沦丧，和马克思对资本主义异化劳动的分析也高度类似。因此，韦伯的理性化问题和马克思的异化问题在实质上面对的都是同一个问题，即资本主义条件下人的生存和自由问题。韦伯和马克思的真正分歧在于，对于如何解决这一问题，他们选择了不同的理论取向和实践方案。正如洛维特

① [英] 山姆·威姆斯特：《理解韦伯》，重庆平译，北京：中央编译出版社，2016年，第45页。

② 1917年，俄国十月革命后成立了苏维埃政权；1918年，德国战败后成立了魏玛共和国，在之后几年里与德国共产党以及工人运动经历了多次斗争。

③ [英] 彼得·拉斯曼、罗纳德·斯佩乐编：《韦伯政治著作选》，阎克文译，北京：东方出版社，2009年，第230页。

④ [英] 安东尼·吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华等译，上海：上海译文出版社，2007年，第246页。

⑤ [德] 沃尔夫冈·J. 蒙森：《马克思·韦伯与德国政治：1890-1920》，第105页。

所指出的^①，韦伯和马克思之间存在的思想差异，归根结底是两人在存在论问题上具有不同的哲学基础。从根本上说，韦伯站在存在主义的个人主义立场，而马克思站在哲学人类学的人道主义立场，他们之间的这种差异实际上就是 Essence 和 Existence 的差异在当代的延续。因此，马克思最终选择了超越资本主义，要通过扬弃私有制，实现人在共同体中的解放；而韦伯最终选择了维护资本主义，更加关注如何在发达的官僚制条件下维护个人的自由。

客观地说，韦伯并不“仇视”或“敌对”马克思。从个人的角度说，韦伯高度同情工人阶级为了争取有尊严的生活而进行的斗争，始终认为要正视工人阶级的力量并提升工人阶级的社会政治地位，还常常认为自己应该加入工人阶级的政党。在他看来，只有能够按照无产者的生活方式进行生活，也就是放弃对无产者劳动的依赖，才能成为真正的社会主义者。就这点而言，他比很多同时代的“马克思主义者”更像马克思主义者。但从阶级的角度来说，韦伯始终是一个具有资产阶级自觉意识的担纲者，这是他不能“同意”马克思的政治目标的主要原因。韦伯对自由主义做出的民族主义式改造，就是为了消除工人阶级的阶级意识，使工人阶级在强化民族意识的过程中进一步建立起对资本主义的广泛政治认同。韦伯对马克思理论的掌握是精准的和到位的，所以他清楚地认识到物质利益在现实政治运动中的根本重要性。与此同时，当马克思指出“革命是历史的火车头”时，韦伯也进一步指出，由观念所创造的世界图像能够对物质利益的轨道起到扳道岔的导向作用。韦伯清楚地认识到观念利益对现实政治运动的方向影响性，而这在马克思那里并没有得到彰显。作为资产阶级的辩护者，韦伯没有“回避”阶级斗争的问题，他坦诚政治斗争的核心问题就是资产阶级要争夺政治领导权；他还进一步“发展”了阶级斗争的理论，使观念利益和物质利益一样成为政治领导权争夺的主要阵地。正是在韦伯的启发和刺激下，20 世纪的西方马克思主义者对无产阶级的阶级意识和意识形态领导权等问题做出回答，并把马克思主义理论延伸到资本主义的社会、文化、政治批判领域。

从以上分析可以看出，在 19-20 世纪之交的复杂社会历史背景下，韦伯在与马克思的思想交汇中发展出一种特殊的因缘关系。一方面，马克思在韦伯思想的源起和发展过程中起到领路人作用，使韦伯在思想取向、研究对象、问题视域、理论方法、基本观点等方面批判性地“继承”了马克思，成为韦伯思想中必不可少的“马克思因素”。另一方面，韦伯也在应对和批判“马克思”的过程中“扩大”和“发展”了马克思的理论，使那些原本在马克思本人那里没有得到回答的问题，在新的时代条件下得到新的解答，从而进一步激发和呈现出马克思思想的时代价值和生机活力。实际上，尽管韦伯与马克思的阶级立场分明、理论分歧显著，但从现代思想的发展历程看，他们之间的思想关联程度是相当紧密和广泛的。正如布莱恩·特纳所指出的，“僵硬地把马克思和韦伯隔离开来，已不再被当代学术界认可”^②。可以说，在通往现代思想的道路上，韦伯正是由于“遭遇”了马克思，才成长为我们所熟悉的那个“韦伯”。韦伯曾坦率地承认：“现代学者们，尤其是哲学家们的诚实性，可以从他对尼采及马克思的态度中来衡量。要是谁不肯承认他自己作品中的重要部分，若非参考了这两位作者的研究成果将无法完成的话，那么他在欺骗自己及他人。我们每个人今天在精神上所体会到的世界，已是一个深深受到尼采与马克思影响的世界。”^③ 因此，对于今天的我们来说，脱离马克思去研究韦伯的思想内涵，抑或抛开韦伯去追溯马克思主义的发展历程，都已经成为不可能之事，也是不可取之事。

（责任编辑 已 未）

① See Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, London and New York: Routledge, 1993.

② 《马克斯·韦伯社会学文集》，阎克文译，北京：人民出版社，2010 年，第 10 页。

③ [德] 沃尔夫冈·施路赫特：《理性化与官僚化》，顾忠华译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 58 页。

劳伦斯·克拉德对“晚年马克思”的发掘

王 莅

【摘要】劳伦斯·克拉德是《卡尔·马克思民族学笔记》的编辑者，他明确以“人类学家”指称马克思的身份，并以此勾勒马克思思想发展的“连续性间断”特征。在20世纪60-70年代，西方马克思主义炮制“成熟马克思”与“青年马克思”的对立，并极力以结构主义肢解马克思的时期，克拉德以人类学研究统摄马克思的思想进程，以哲学人类学向经验人类学转变描述马克思的思想轨迹，并因此将关注马克思的视域拓展到晚年时期等洞见，可谓别出心裁。当前，重新检视克拉德关于马克思与人类学关系的建构工作，不仅可以深化对马克思晚年研究工作的理解，而且能够在新的历史和学术背景下评估“人类学马克思”所产生的理论效应。

【关键词】劳伦斯·克拉德；“晚年马克思”；“人类学马克思”；《卡尔·马克思民族学笔记》

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)06-0029-08

作者简介：王 莅，哲学博士，（北京100872）中国人民大学马克思主义学院讲师。

基金项目：北京高校思想政治理论课高精尖创新中心一般项目“马克思主义经典著作对构建当代大学生人文精神世界的效应研究”（19GJJC014）

劳伦斯·克拉德（Lawrence Krader, 1919-1998）是美国著名人类学家，其研究方向广泛，涉足哲学、数理逻辑、语言学、人类学、民族学、智能论（noetics）等多个领域。他因参与二战到俄国阿尔汉格尔斯克（Archangelsk）、列宁格勒（Leningrad）等地而习得俄语，并了解到远东民族的生活。战后，他回到美国并结识了东方社会史研究专家卡尔·魏特夫（Karl Wittfogel）、西方马克思主义代表人物卡尔·柯尔施（Karl Korsch）。在与他们的交往过程中，克拉德的兴趣转向东方社会、亚细亚生产方式、马克思以及19世纪的进化论。1963-1975年，他受荷兰阿姆斯特丹国际社会科学研究所的资助，对马克思晚年的人类学研究工作系统进行整理，并撰写了大量与马克思主义研究议题相关的文章和著作^①。期间，最有影响力的是1972年编辑出版的《卡尔·马克思民族学笔记》（*The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*），他还撰写了大量与之相关的介绍和评论文章^②。因此，就马克思与人类学的关系问题而言，克拉德不仅是《卡尔·马克思民族学笔记

① See Dittmar Schorkowitz (Hrsg.), *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen; Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien: Peter Lang, 1995.

② 主要有《〈卡尔·马克思的民族学笔记〉简介》（*Introduction to The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, 1972）、《马克思著作中的民族学与人类学》（*Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, 1973）、《作为民族学家的卡尔·马克思》（*Karl Marx as Ethnologist*, 1973）、《马克思和恩格斯在民族学著作方面的比较》（*The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared*, 1973）、《马克思主义人类学：原则与矛盾——人的科学中的新视角》（*Marxist Anthropology: Principles and Contradiction, New Perspectives in the Science of Man*, 1975）、《社会进化与社会革命》（*Social Evolution and Social Revolution*, 1976）、《〈卡尔·马克思的民族学笔记〉评介》（*The Ethnological Notebooks of Karl Marx: A Commentary*, 1979）等。

记》的编辑者，而且是“人类学马克思”或马克思人类学研究工作的建构者。他对“人类学笔记”与“青年马克思”“成熟马克思”内在融通的揭示，勾勒了马克思思想发展所呈现的“连续性间断”特征。在20世纪60-70年代西方世界“两个马克思”撕裂的时期，这可谓独到见解。

一、作为《卡尔·马克思民族学笔记》的编辑者

在《卡尔·马克思民族学笔记》出版前，“摩尔根笔记”“菲尔笔记”的部分内容已在俄国出版^①。但当时的编者大量删减和改动马克思摘录笔记的原稿内容，这是阿姆斯特丹国际社会史研究所后来委托克拉德重启编辑工作的重要原因。对此，克拉德说：“这些手稿的编者的第一个任务就是把它们按照马克思留下的原样复制出来。之所以必须这样做，是因为它们过去曾被用于各种不同的目的：俄文版舍掉梅恩和菲尔著作的摘要，单出摩尔根著作的摘要，企图通过恩格斯的眼睛来看它们，即按照恩格斯的观点而不是马克思的观点来解释它们……因此，重要的是把手稿归还给马克思，并按原来的样子出版，保持其真正价值。”^②

首先需要知道的是，克拉德主要处理的材料是阿姆斯特丹国际社会史研究所中当时编号为B146和B150的两本八开版面笔记本，现编号为B162和B168，这只是马克思人类学研究工作的冰山一角。在编号B162[B146]的笔记本中，收录了马克思在1880年12月-1881年3月间以英、德、法三国语言写下的204页读书摘录，内容包括恩格斯作的目录（第1页）、书目与注释（第2-3页）、L. H. 摩尔根《古代社会》1877年版摘录（第4-101页）、J. W. B. 马宁《爪哇，如何管理殖民地》1861年版摘录（第102-130页）、J. 菲尔《印度和锡兰的雅利安人村社》1880年版摘录（第131-157页）、R. 佐恩《法兰克法律和罗马法律》1880年版摘录（第157-161页）、H. J. S. 梅恩《古代法制史讲演录》1875年版摘录（第162-199页）、注释（第199页）、E. 胡斯皮塔利耶《电力的主要应用》摘录（第200-203页）、目录（第204页）。在编号B168[B150]的笔记本中，收录了马克思在1882年以英、德两国语言写下的18页读书摘录，内容包括恩格斯作的目录（第1页）、书目与注释（第2页）、J. 拉伯克《文明的起源和人的原始状态》1870年版摘录（第3-10页）、书目与注释（第11页）、载于《当代评论》1882年第X期的M. G. 马尔霍尔《埃及金融》摘录^③。后来，克拉德将这两个笔记本中有关摩尔根、菲尔、梅恩和拉伯克的著作摘录编辑在一起。

关于克拉德的编辑工作需要注意两点：第一，马克思对上述四位人类学家著作的摘录只反映了他在1880-1882年间（即生命的最后时期）对当时新兴的文化人类学研究成果的关注，但这并不是其人类学研究工作的全部。至少在1868-1879年间，他还对格·路·毛勒（G. L. von Maurer）和奥·哈克斯特豪森（A. Haxthausen）关于德国马尔克（Mark）制度、契切林（Chicherin）关于俄国米尔（Mir）制度以及科瓦列夫斯基（M. M. Kovalevskii）关于公社土地所有制的研究进行过大量摘录。第二，《卡尔·马克思民族学笔记》中摘录的四位作者虽然具有维多利亚时代人类学研究的某些共性特征，但他们远没有形成一个统一的学派，并且马克思对他们的关注点也各有不同。克拉德在为《卡尔·马克思民族学笔记》所作的长篇序言中表示：“这几位民族学家的姓名被并列在一起，可能产生

① “摩尔根笔记”于1941年发表在《马克思恩格斯文库》第IX卷，“菲尔笔记”分别发表在莫斯科《亚非人民》杂志1964年第1期、1965年第1期、1966年第5期。关于“人类学笔记”中各笔记的出版情况考证，参见王荏：《求解资本主义的史前史——“人类学笔记”与“历史学笔记”的思想世界》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第41-42页。

② Lawrence Krader, “The Ethnological Notebooks of Karl Marx: A Commentary”, S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, The Hague-Paris-New York: Mouton, 1979, pp. 153-171. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，北京：中央编译出版社，2015年，第46页。

③ 以上资料来源可参见荷兰阿姆斯特丹国际社会史研究所的文献目录检索系统，<https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00860/ArchiveContentList#A072e534c62>，最后查询时间2019年11月6日。

一种统一的感觉，仿佛他们代表着一种统一的传统；这样的判断将与事实不符，虽然他们都是活跃于十九世纪七十年代、着重实际的进化论者。”^①

对于克拉德所谓的四位作者并不归属某种“统一的传统”的观点，需要回归19世纪下半叶的文化人类学发展谱系加以说明。一方面，四位作者的学说体现了同时代的某些共性特征，其中最主要的表现是深受达尔文进化论的影响。这种影响不仅直接体现在他们关于社会发展的著作都发表于《物种起源》（1859年）之后，而且更清楚地表现为拉伯克是达尔文的学生与信徒；梅恩将社会运动明确概括为“从身份到契约”的进化；菲尔在重要的理论原则上与梅恩保持高度一致；摩尔根具体地规定了人类进化的阶段为蒙昧社会经野蛮社会到文明社会，其中进化的内容包括发明与发现、政治观念、家族观念、财产观念同时发展。另一方面，四位作者的学说各具特色，甚至在一些原则性问题上互相对立。摩尔根由于接受了瑞士人类学家巴霍芬（Johann Jakob Bachofen）的“母权论”，与梅恩的父权制理论呈现紧张关系。同时，摩尔根还对当时在英国与梅恩齐名的苏格兰法学家麦克伦南（John Ferguson McLennan）的“族外婚制”假说提出批评，而拉伯克却支持麦克伦南的观点。摩尔根甚至还挑战了达尔文关于原始游牧民族在人类家庭演变中处于重要地位的看法，认为氏族而非家族才是史前社会的组织基础。可见，四位人类学家身处进化论与父权论所交织的复杂图谱之中，尽管他们的讨论议题及理论背景有很大的时代相似，但每个人都以不同的方式探讨具体的社会发展问题，确实不能被划归为同一个学派。

基于上述背景，克拉德提示了《卡尔·马克思民族学笔记》的双重中心，这预示着马克思对待当时文化人类学的态度是复杂的。其一是理论的中心，即摩尔根。克拉德称“摩尔根对人类社会的进化提出了当时最合乎逻辑的前后连贯的论述”^②。这一判断是合理且中肯的。从马克思的笔记摘录和恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》开始，摩尔根的理论地位始终得到突出强调，他提供的政治观念、家族观念和财产观念甚至成为后来诸多社会进化理论的经典模板。其二是问题的中心，即梅恩，这在中外学者关于马克思与人类学的关系研究中尚没有得到认真对待。显而易见，马克思在摘录过程中对梅恩的批评远多于其他三人，以至于很容易滑向“马克思抛弃梅恩”的推论。然而，克拉德通过比对马克思思想进程及其对梅恩著作摘录的关系，指出“马克思作的最重要的笔记和他对政治文化发展的理论，个人同原始社会、文明社会的关系，国家同社会的关系发表的最明确的看法，都可以在他对梅恩著作的摘要和评论中找到”^③。因此，马克思与梅恩的问题关联与理论分歧还有待仔细辨析。

回归梅恩的理论研究可知，其最重大的理论贡献之一是基于历史主义角度对自然法学说展开猛烈批评，并以此为基础，借助古代法律制度和东方村社结构，重构法国大革命以降的西方政治和社会基础。马克思摘录的《古代法制史讲演录》便是梅恩从古爱尔兰法，即布雷亨法律体系（Brehon Law）观照仍然以罗马法为基础的西方现代社会所产生的研究成果。可见，马克思虽然采信了摩尔根关于史前社会结构与人类社会进化的主要观点，但力求通过残余法了解的原始公社遗迹以及古代社会向现代社会过渡等问题，与梅恩高度重合。甚至可以说，梅恩从法律制度层面对以自然法为根基的资产阶级社会的批评，与马克思的理论归旨异曲同工。当然，在这一方面，马克思基于自己的新唯物主义发现而走得更为彻底和根本：“我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识（包括法律制度，引者注）为根据！”^④

① Lawrence Krader ed., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, Assen: Van Gorcum [u. a.], 1972, p. 1. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，第14页。

② 同上，第14—15页。

③ Lawrence Krader, *Karl Marx as Ethnologist*, Transactions of the New York Academy of Sciences, 1973. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，第9页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第592页。

综上所述,作为《卡尔·马克思民族学笔记》编辑者的克拉德,其主要理论贡献在于整理出一个尽可能反映马克思原始摘录情况的编辑文本,使马克思晚年的人类学研究得以展现。同时,他在该书的长篇序言中还详细提示了马克思对每部著作的摘录情况,以及被摘录作者和内容之间的复杂关系,这些论断都构成进一步研究该书的基础。值得一提的是,克拉德在完成文本的编辑工作之后,还对马克思晚年乃至毕生所从事与人类学相关的研究工作做出勾勒,系统建构起一个“人类学马克思”。

二、作为“人类学马克思”的建构者

克拉德对“人类学马克思”的建构,得益于对马克思晚年研究工作的“考古式发掘”。由于特殊的历史和政治原因,这项工作首先在保存马克思和恩格斯遗稿及藏书的德国展开,进而被完成十月革命之后的苏俄推向新的发展阶段,最终被西方马克思主义以“两个马克思”对立的方式引向极端。

就德国的情况而言,德国社会民主党领导人伯恩斯坦(Eduard Bernstein)、倍倍尔(August Bebel)和梅林(Franz Mehring)是关键性人物。其中,伯恩斯坦、倍倍尔是恩格斯钦定的遗嘱继承人,而梅林是第一部涵盖马克思完整生平的《马克思传》作者。此时,他们并未揭示马克思晚年研究工作的具体细节,梅林在《马克思传》中对马克思晚年思想的“慢性死亡”判定,代表了马克思逝世至俄国十月革命爆发期间,思想界对晚年马克思的普遍认知。

对这一问题研究的转折,发生在十月革命之后俄国对马克思、恩格斯文献遗产的系统发掘与整理。时任马克思恩格斯研究院院长的梁赞诺夫(David Ryazanov),从20世纪20年代开始便从西欧大量拷贝马克思、恩格斯遗稿复制件。1923年,他在莫斯科社会主义科学院所作的文献收集报告,最早提到马克思晚年的人类学研究工作。他说:“即便当他大约在1881-82年间已经部分丧失了独立的思想创造力时,他也没有失去继续从事研究的能力……他在1878年开始研究摩尔根的书。马克思在98页密密麻麻写满的手稿上(他以惯用的速记方式,在每页纸上至少记述了2-3页书的内容)完成了一份详细的摘录……考虑到这些摘录的特殊价值,我破例对摩尔根著作的摘录以及卢伯克和梅因的两本书进行了照相复制。通过马克思的摘录笔记可以看到,直到70年代后半期他还深入研究了封建主义和地产的历史。”^①这里,梁赞诺夫强调的重点并不是马克思人类学著作摘录的思想内涵,而是指出发掘这组摘录笔记有利于更丰富和完善地了解马克思生平事业和伟大精神。

将近半个世纪后,苏共中央马列主义研究院院长、苏联科学院院士彼得·尼古拉耶维奇·费多谢耶夫在《卡尔·马克思》一书中,以历史研究为主题,将马克思晚年的文化人类学研究与世界历史编年摘录、农村公社、俄国革命、被压迫民族的解放运动等问题联系起来加以评介,认为“马克思认为重要的是通过了解历史科学的最新成就,来加深和发展对整个历史过程的唯物主义观点”^②。至此,克拉德建构“人类学马克思”所针对的东方社会背景,或力求与之划清界限的东方解释模式就浮出水面了^③。

问题的另一极呈现在西方马克思主义20世纪70年代的发展困境之中。与苏俄马克思主义强调马克思主义的整体性与连续性不同,西方马克思主义从一开始便对马克思本人与肇始于恩格斯的马克思主义进行明确划界。这一思路从20世纪20年代强调马克思与恩格斯的差异开始,60年代之后进一

① [苏]梁赞诺夫:《马克思和恩格斯文献遗产研究的最新进展》,李乾坤译,《江苏社会科学》2017年第1期。

② [苏]彼·费多谢耶夫等:《卡尔·马克思》,孙家衡等译校,北京:生活·读书·新知三联书店,1980年,第705页。

③ 根据费多谢耶夫1973年俄文第二版《卡尔·马克思》(苏联政治书籍出版社),中央编译局翻译的中译本于1980年出版,该书对中国1985年《马克思恩格斯全集》第45卷(包含“科瓦列夫斯基笔记”“摩尔根笔记”“梅恩笔记”“拉伯克笔记”)和1992年《卡尔·马克思历史学笔记》的出版,以及此后关于两部笔记是马克思晚年对唯物主义历史观的深化与拓展的定位,都具有先导性作用。

步演变为“青年马克思”与“成熟马克思”的断裂。对此，克拉德一方面指认不论是人本主义还是科学主义思潮都是对马克思思想的片面解释，另一方面以人类学在19世纪从哲学中独立出来并发展为一门经验科学的历程为基础，认为马克思“看到了这些变化，并且亲身参加进去，从而他自己的著作也经过了从哲学的人类学到经验的人类学的同样转变”^①。

通过上述20世纪东西方马克思主义走过的不同道路及其各自困境可以发现，克拉德对“人类学马克思”的建构蕴含了三重理论抱负。第一，从第二国际以降的苏俄马克思主义整体中，剥离一个更真实的马克思，具体辨析马克思与恩格斯在人类学研究中的差别，“这是一个很不寻常的任务，因为这个问题已被从不同方面弄得模糊不清”^②。第二，从西方马克思主义“两个马克思”撕裂的僵局中，还原一个更完整的马克思。这个马克思并非自己反对自己，而是体现为思想发展既有连续性又有间断性，或是以连续性为主导的思想间断。克拉德明确指认，马克思“与哲学人类学和经验人类学的关系，成为关于他的思想是否前后连续一贯的争论的一部分”^③。第三，从马克思晚年的人类学研究为切入点，建构一个人类学的马克思，克拉德试图将以前围绕《1844年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》的“青年马克思”研究，以及基于《资本论》及其手稿的“成熟马克思”研究，推向以人类学为切入点的“晚年马克思”研究。因为“人类学马克思”既是“对《政治经济学批判大纲》和《资本论》中的论点的补充，同时又是对他在1843—1845年期间所持立场的发展”^④。这即是说，人本主义的马克思与哲学人类学一脉相承，而科学主义的马克思与经验人类学内在相通。

在具体分析马克思人类学思想历程的过程中，克拉德按照马克思思想进程与人类学学科发展的对应关系区分了三个阶段。

第一，哲学人类学阶段，主要指1840年代以前德国的哲学人类学及其对马克思的影响。德国的哲学人类学发端于法国启蒙哲学和德国古典哲学，充分展开于黑格尔哲学及其后学。在马克思的大学时期，这种思潮一方面蕴藏在法学和哲学的相关课程之中，而不是作为一门独立的学科；另一方面鲜明地体现在以萨维尼（Friedrich Carl von Savigny）和甘斯（Eduard Gans）为代表的历史法学派和自然法学派的争论之中。关于这两种对立思想，马克思后来在1842年发表的《历史法学派的哲学宣言》中明确表达了对历史主义法学的批评。同时，他还与柏林大学的自然哲学家斯特芬斯（Hendrick Steffens）一起研究人类学。克拉德认为，正是因为马克思早年习得了哲学人类学视域，才导致他后来在《黑格尔法哲学批判》中接纳了黑格尔关于家庭、市民社会和国家的分析框架，在《1844年经济学哲学手稿》中阐述人从自然界和社会中异化，在《关于费尔巴哈的提纲》中反对费尔巴哈对抽象的人的本质的论述，在《神圣家族》《德意志意识形态》中主张物质劳动生产出各种社会关系和人类自身。总之，哲学人类学不仅能够贯通马克思早年所受的法学和哲学双重背景，而且可以通向马克思以黑格尔及青年黑格尔派为中介的思想革命。

第二，哲学人类学向经验人类学的转变阶段，主要指1850—1860年代海外殖民和民族志调查引发的经验科学及其对马克思的影响。克拉德一方面认为此阶段是经验人类学和科学民族志的孕育和形成时期，另一方面指出马克思《资本论》研究中有关公有制、亚细亚生产方式、原始公社等涉及前资本主义社会甚至是史前社会的分析，与其同时代的人类学研究成果有明显的相互参照。例如，格·路·毛勒的《马尔克、庄园、村落、城市制度和公共权力历史导论》（1854年）、《德国马尔克制度史》（1856年）、《德国赋役庄园、农民庄园和庄园制度史》（1862—1863年）、《德国村落制度史》

① Lawrence Krader, *Karl Marx as Ethnologist*. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，第4页。

② Lawrence Krader, “The Ethnological Notebooks of Karl Marx: A Commentary”, *Toward a Marxist Anthropology*, pp. 153—171. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，第53页。

③ Lawrence Krader ed., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, p. 5. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，第19页。

④ 同上，第21页。

(1865—1866年), 查尔斯·达尔文(Charles Robert Darwin)的《物种起源》(1859年), 阿道夫·巴斯蒂安(Adolf Bastian)的《历史上的人》(1860年), 爱德华·泰勒(Edward Burnett Tylor)的《原始文化》(1871年)等著作, 不仅构成了马克思阅读和评论的对象, 而且在马克思关于资本主义以前的生产方式研究中扮演着理论参与或支柱的作用。基于上述发现, 克拉德认为, 尽管19世纪中叶的经验人类学尚未成型, 马克思对其的关注也不可能系统, 但是马克思“在五十年代和六十年代成熟时期的著作中的有利论点, 应该根据他在此之前和之后所写的东西来加以理解。如果考虑到这些论点在民族学领域的延伸, 我们就能更好地理解它们”^①。事实上, 他在这里暗示了《资本论》与人类学研究之间存在复杂的关系。

第三, 经验人类学阶段, 主要是1870年代以后文化人类学著作的集中涌现及其对马克思的影响。伴随着进化论学说和民族志观察的系统发展, 梅恩的《古代法》(1861年)和《古代法制史讲演录》(1875年)、拉伯克的《文明的起源和人的原始状态》(1870年)、摩尔根的《古代社会》(1877年)、科瓦列夫斯基的《公社土地占有制, 其解体的原因、进程和结果》(1879年)、菲尔的《印度和锡兰的雅利安人村社》(1880年)等著作相继发表。马克思从科瓦列夫斯基的著作中了解到原始公社与土地所有制的具体关联, 从摩尔根的著作中了解到史前社会的制度基础及其向现代社会的进化模式, 从梅恩的著作中了解到国家、社会与法律体系, 从菲尔的著作中了解到东方村社的一般模型, 从拉伯克的著作中了解到原始宗教的基本情况。进而, 他对摩尔根的学说稍加改造并作为批判其他思想家的理论基础。按照克拉德的理解, 将这些笔记编辑组合在一起可以看出, 马克思晚年的人类学研究具有三条明晰的思想脉络: 其一, 与青年和中年的人类学视角一脉相承; 其二, 与《资本论》的议题内在关联或相互参照; 第三, 与无产阶级革命所要求的人类历史发展图景直接呼应。

综上所述, “人类学马克思”的理论建构不仅与马克思晚年的研究工作和一生思想历程中的人类学因素直接关联, 而且在更广的意义上指向对马克思思想的来源、构成、定性及整体性等问题的重新探讨。为此, 我们需要进一步追问克拉德的马克思主义理论来源, 从而对“人类学马克思”的理论效应和解释界域进行合理估量。

三、作为马克思思想历程的阐释者

任何关于克拉德的马克思主义观点研究都无法回避这样一个问题: 作为早年学习研究亚里士多德和莱布尼茨哲学、数理逻辑、语言学和民族学的美国学者, 为何在二战结束之后突然转向马克思主义的理论? 如果联想到麦卡锡主义在当时美国的盛行, 这种研究转向就更显得不合时宜。考察克拉德的生平将会发现, 这种转变与卡尔·柯尔施(Karl Korsch)流亡美国, 特别是1945年就职于纽约国际社会科学研究所直接相关。

柯尔施的印记常常以或显或隐的形式出现在克拉德的研究成果中。例如, 《卡尔·马克思民族学笔记》中有专页写到“致力于怀念卡尔·柯尔施”(Dedicated to the Memory of Karl Korsch)的字样, 前言(Foreword)甚至更明确说“本书的观点首先是从1947—1953年间与卡尔·柯尔施的交谈中生长出来的, 它理应被视为对此的进化发展”^②。按照这一线索继续追踪, 将会发现柯尔施的马克思主义观大量充斥于克拉德关于马克思与人类学的关系解释之中。因而, 求证柯尔施在何种意义上影响了克拉德的马克思主义观, 对理解这位“半道出家”的马克思主义研究者的理论转向是至关重要的。通过克拉德散见在各处的表述及其与柯尔施相关理论的对比, 可以发现克拉德的马克思主义理论来源

① Lawrence Krader, “The Ethnological Notebooks of Karl Marx: A Commentary”, *Toward a Marxist Anthropology*, pp. 153—171. 中译文参见杨金海主编:《马克思主义研究资料》第14卷, 第52—53页。

② Lawrence Krader ed., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, 1972.

及核心观点表现在三个方面。

第一，马克思的思想不同于传统哲学，毋宁说他是在消灭传统哲学的过程中建构出自己的新哲学。马克思主义与哲学的关系，是柯尔施在1923年出版、1930年再版的《马克思主义和哲学》中提出的核心问题。一方面，它批判第二国际将马克思主义科学化，进而借助新康德主义补充马克思主义哲学内涵的非辩证法道路；另一方面，它建构出马克思在废黜传统哲学中，重建作为现实生活内容而非其观念反映的新哲学道路。当时尚不知晓《1844年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》等马克思早年的哲学著作，因此柯尔施是在辩证法的语境内，通过讨论理论与现实的关系来讲马克思的哲学革命。他认为，马克思主义理论“尽管有所有这些对哲学的否定，但是这个理论的最初形态却是完完全全为哲学思想所渗透的。它是一种把社会发展作为活的整体来理解和把握的理论；或者更确切地说，它是一种把社会革命作为活的整体来把握和实践的理论”^①。时至20世纪70年代，克拉德秉持马克思变革哲学的基本思路，首先以哲学人类学具体规定马克思早年的哲学形态，进而以哲学人类学向经验人类学的转变，具体展开马克思扬弃传统哲学的道路，将马克思思想的主要领域始终安放在人与自然、他人、社会、历史的关系之中。同时，克拉德在清理马克思晚年的人类学研究工作时，特别强调贯穿其中的历史辩证法思维，将之视为马克思批判文化人类学、克服其无法解决的历史阶段过渡和人类社会畸变问题的理论基础。在这个意义上，克拉德对马克思哲学形态的发掘、对其中辩证法的强调、对人类学研究服务于社会革命的判断，既与柯尔施的基本观点一脉相承，又是对其在人类学研究领域的具体展开。

第二，马克思的思想不等于实证科学，作为一种带有批判精神的总体性理论，它内含了社会批判、政治经济学批判和历史观批判等重要主题。在将马克思主义科学化的第二国际时期，重启马克思思想与科学和哲学的关联是一个一体两面的问题。1938年，柯尔施的《卡尔·马克思》一书从整体性、辩证性和革命性三重维度，重新清理了马克思的社会科学研究成果。其中，首要的批判对象是将马克思在社会历史领域内的研究成果（即历史唯物主义）等同于社会学的实证主义思维。他指出：“那种后来人为地使特别的专门学科封闭起来的作法……只是逃避实际的并同时理论的、当前历史时代的任务。马克思新的、社会主义和无产阶级的科学，以适应变化了的历史境况的方式继续发展了社会学说古典创始者的革命理论。马克思的这种新科学是我们时代真正的社会科学。”^②到了克拉德的人类学研究工作中，这一判断便体现为相互关联的两个层面：一方面，指认马克思亲历了人类学从哲学向经验科学的转变，并且经验人类学是对哲学人类学的具体展开；另一方面，强调人类学研究与马克思思想整体的关联，注重从马克思思想的前后发展中定位人类学研究与哲学、政治经济学、科学社会主义、历史唯物主义、辩证法的多维度关系。

第三，马克思与马克思主义、列宁主义不能等而视之，在学术研究层面尤其要注意。柯尔施的理论和实践生涯历经了信奉马克思主义、批判列宁主义、放弃马克思主义的大致历程。但不管在任何阶段，他都坚决反对第二国际将马克思与恩格斯不加区分，甚至是将马克思主义布尔什维克化的做法。得益于对马克思思想的德国古典哲学渊源（特别是黑格尔辩证法）的发掘，柯尔施与其同时代的卢卡奇（Szegedi Lukács György Bernát）共同发现了马克思与恩格斯在这个问题上的重大差异，以及后来的列宁何以在革命实践中走向理论与现实矛盾的单一维度。只有马克思的思想才真正掌握了革命和批判的辩证法，这是应对资产阶级社会和无产阶级革命唯一正确的方法。为此，柯尔施主张将历史唯物主义作为方法，重新审视马克思的学说本身，真正复活马克思批判现代社会的精神而非具体结论。克拉德坚持并放大了这一观点：“在他们的实践中，例如在合写《共产党宣言》（这是欧洲1848年革命的一部分）和六十年代的组织工作中，两人是一致的。而在理论和各自的科研工作方面，他们显

① [德] 卡尔·柯尔施：《马克思主义和哲学》，王南湜、荣新海译，重庆：重庆出版社，1989年，第22—23页。

② [德] 卡尔·柯尔施：《卡尔·马克思》，熊子云、翁廷真译，重庆：重庆出版社，1993年，第5页。

然是完全不同的人物。”^① 基于这种理解，他审慎地剥离了恩格斯以降的人类学和社会学思潮对马克思人类学研究工作的影响，首先以编辑整理马克思摘录的方式还原笔记原貌，并在此基础上比较马克思与恩格斯在人类学研究的理论观点和思维方式的具体差别。克拉德的上述做法对当时西方马克思主义或西方马克思学中激烈争论的“马恩关系问题”做出了清楚回答。

通过上述三个方面的比照，可以说明克拉德最核心的马克思主义观点。这不仅解释了一位经验科学家（主要是民族学家和人类学家）转向马克思文献整理与思想研究的理论支撑，而且张显了一位身处二战之后的美国学者对待马克思主义的学理态度。尽管马克思思想研究在克拉德的全部理论生涯中只占据了20世纪70年代前后的十余年光景，甚至他在纪念75周岁生日的学术研讨会上还表明“我并非马克思的学徒”“我不是一个马克思主义者”“我是一名社会学家，但绝非马克思主义社会学家”等态度^②，但他对《卡尔·马克思民族学笔记》的编辑、“晚年马克思”的发掘、“人类学马克思”的建构、马克思人类学研究工作的总体评介、马克思与恩格斯的异同、马克思与马克思主义的关系等问题的判断与回答，构成了其后重启马克思与人类学关系讨论都必须认真加以回应的理论基础。

从当前中外学术研究图景看，克拉德对“人类学马克思”的发掘具有尚待开发的理论影响力。作为《卡尔·马克思民族学笔记》的编辑者，他同时开启了“晚年马克思”研究著述的断代史整理和“人类学马克思”摘录笔记的专题化整理两项工作，而这构成MEGA2未竟工作的重要挑战。作为“人类学马克思”的建构者，他不仅勾勒了马克思一生思想进程与人类学学科的对应和流变，而且提出了力求追溯人类社会起源及早期人类社会制度的人类学，与旨在扬弃资本主义私有制、探索普遍的人的解放的共产主义理论之间的思想张力。这一全新的视域对既有的关于马克思思想来源、组成、定位、整体等基本问题提供了新的理解的可能性。作为马克思思想历程的阐释者，他打开了以往鲜为人知的马克思晚年思想世界，还以整体性思维论证了晚年的人类学研究青年和中年时期的思想延续性。这一发现给当前热议的辩证法、历史唯物主义、《资本论》及其手稿、“马恩关系”、马克思晚年的传记与思想等研究工作开辟了新的研究空间。总之，“人类学马克思”是一个有待全面展开和深度开掘的研究课题。

（责任编辑 已 未）

① Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: A Commentary*, in: S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, The Hague-Paris-New York: Mouton, 1979, pp. 153 – 171. 中译文参见杨金海主编：《马克思主义研究资料》第14卷，北京：中央编译出版社，2015年，第53页。

② 参见 Dittmar Schorkowitz (Hrsg.): *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen: Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien: Peter Lang, 1995, S6.

“以生产为中心”：土改后新解放区农村的发展之路

李飞龙

【摘要】随着土改的完成，新解放区乡村社会经历了从革命到生产的艰难转向，体现了中共意欲发展农村生产力的决心。为解决农民生产中的困难，国家除组织农民集体生产外，还通过适度提倡借贷、提供国家贷款、号召生产自救、引导斗争“果实”倾向生产等举措，试图恢复乡村社会农业生产的活力。以农业生产为中心方针的确立，既是中央政策变动的结果，也是乡村社会传统惯习的力量。经由乡村传统恢复与国家政策调适的合力推进，农业生产发展成效明显。只是在发展之路上，使用的仍是革命的手段和方式。

【关键词】革命；生产；新解放区；农村；中心；三都县

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0037-10

作者简介：李飞龙，江苏东海人，法学博士，（贵阳 550025）贵州财经大学经济史研究所教授。

基金项目：贵州财经大学与商务部国际贸易经济合作研究院联合基金（2017SWBZD18）；2019年教育部人文社科研究规划项目（19YJAZH040）

1949年9月29日，中国人民政治协商会议第一届全体会议正式通过《中国人民政治协商会议共同纲领》，其中第27条指出土改“为发展生产力和国家工业化的必要条件”^①。九个月后，《中华人民共和国土地改革法》再次规定：“废除地主阶级封建剥削的土地所有制，实行农民的土地所有制，借以解放农村生产力，发展农业生产，为新中国的工业化开辟道路。”^②新中国成立初期的这两份纲领性文件，都强调土改后发展农业生产的重要性，表明此时中共领导人已意识到，土改后农村社会的首要任务已不再是革命动员，而是解放和发展农村生产力，支持国家工业化。这一判断基于中国国情：以小农为主体的中国，只能靠发展农业生产来实现社会稳定和国防安全。为此，任弼时曾明确表示“积累资金最主要的还是靠农业”，“农业必须生产更大量的粮食和原料，以供给日益增加的工业需求”^③。

不过，从革命到生产的转变并非易事，具有强烈革命思维的干部，被屡次打击的地主和富农，担心富裕而提升阶层成分的中农，从革命动员中得到好处的贫雇农，均在某种程度上成为发展农业生产的阻力和障碍。即便在和平环境，各级政权极力强调以生产为中心的1952年，这种革命的传统思维和害怕富裕的社会心理仍旧存在。这种农业生产所具有的革命特质，持续影响着乡村社会的既有秩序和普通农民的日常生活，成为一个时代的显著特征。

目前学界已有关于生产与革命的成果：李放春从革命现代性的角度，讨论1949年以前北方土改

① 《中国人民政治协商会议共同纲领（1949年9月29日）》，《农业集体化重要文件汇编（1949-1957）》，北京：中共中央党校出版社，1981年，第5页。

② 《中华人民共和国土地改革法（1950年6月28日）》，《中国土地改革史料选编》，北京：国防大学出版社，1988年，第642页。

③ 《在党的七届二中全会上的发言（1949年3月13日）》，《任弼时选集》，北京：人民出版社，1987年，第465、468页。

中“翻身”与“生产”的关系^①；满永以观念向生活转变为切入点，分析生产救灾中革命的地方化^②；王海光、张会芳分别以调查资料文本和档案为核心材料，讨论苏南土改后农村经济发展的路向，因所选资料不同而观点有所分歧^③；吴淑丽、辛逸基于1949—1953年聊城市史料的梳理，认为农村发展具有明显的阶段性特征^④；此外，法国学者魏丕信（Pierre-Etienne Will）在讨论18世纪官僚制度与救灾关系时，对政府的救助体系也有涉及^⑤。以上成果为本文提供了讨论的基础。但是，上述讨论还未专门涉及1950年代前期革命向生产转变问题。缘此，本文以三都县档案为主体材料，希望讨论新解放区尤其是贵州在土改后革命向生产的转变，以及农业生产和农民心态等问题。

一、宏观形势的改变：发展农业生产的紧迫性

与老解放区相比，新解放区的各项工作是在相对有组织、有控制的范畴中展开的。土改后，发展农业生产是中共中央的既定方略。1948年，中共中央指出“在封建关系被打破以后，唯一的任务，就是发展农业生产力”^⑥，“保障大多数农民都能生产发家，都能过富裕生活”^⑦（只是这种方略在中共进入贵州的最初时段，被革命动员的社会秩序重建及发动贫雇农所冲淡）。同时，发展农业生产是抗美援朝、提高农民生活水平的需要。1952年，朝鲜战争还没有停止，国家必须“增加生产，厉行节约”，才能“支持中国人民志愿军”^⑧。

随着土改的推进、社会秩序的稳定，农业生产逐渐得到各级政权的重视。1951年11月10日，中共中央财经委员会报送毛泽东并中央的《1952年全国农业生产计划》，主要涉及1952年农业生产要恢复和超过战前生产水平、组织互助合作、提高单位面积产量、加强农业生产的领导等问题。11月25日，中共中央批准了中财委的这份农业生产计划^⑨，表明了中共中央对农业生产的重视。

此时正值推行“三反”运动。为减少“三反”运动对农业生产的影响，1952年2月9日，元宵节的前一天，中共中央强调“春耕前及春耕中，区、乡两级均不得进行‘三反’斗争，应以全力从事春耕工作（有些新区还有土改工作）”，“区、乡两级已经发动‘三反’斗争者，除县级以上党委为了典型试验的少数地点外，均应停止，以防发生混乱现象”^⑩。这种强调以生产为中心的指示，在之前的革命实践中很少出现。可见，在政治运动和农业生产的选择中，中共中央明显倾向于后者。

与中共中央的判断类似，1952年西南局发表社论也强调“不论任何时候都要将领导农民翻身和领导农民生产结合起来，将对农民的阶级教育和生产教育结合起来。而在生产季节，则应无例外的将

① 李放春：《北方土改中的“翻身”与“生产”——中国革命现代性的一个话语—历史矛盾溯考》，《中国乡村研究》第3辑，北京：社会科学文献出版社，2005年，第231—292页。

② 满永：《从观念走向生活：生产救灾中的革命地方化——以1940年代末的皖西北地区为中心》，《党史研究与教学》2011年第2期。

③ 王海光：《土改后的农村经济发展路向之管窥——以〈江苏省农村经济情况调查资料〉（1953年）为研究文本》，《中共党史研究》2015年第6期；张会芳：《工商业发达地区土改后的农村经济发展路向——以苏南无锡县为中心的考察》，《史学月刊》2018年第2期。

④ 吴淑丽、辛逸：《1949—1953年农村生产的发展路向：以山东聊城市为例》，《史林》2018年第1期。

⑤ [法] 魏丕信：《十八世纪中国的官僚制度与荒政》，徐建青译，南京：江苏人民出版社，2006年。

⑥ 《把解放区的农业生产提高一步（1948年7月25日）》，《农业集体化重要文件汇编（1949—1957）》上册，北京：中共中央党校出版社，1981年，第21页。

⑦ 《关于农业社会主义的问答（1948年7月27日）》，《农业集体化重要文件汇编（1949—1957）》上册，第28页。

⑧ 《中共中央批转西南局1952年工作要点（1951年11月24日）》，《中共中央文件选编（1949年10月—1966年5月）》第7册，北京：人民出版社，2013年，第263页。

⑨ 《1952年全国农业生产计划（1951年11月10日）》，《中共中央文件选编（1949年10月—1966年5月）》第7册，第271—275页。

⑩ 《中共中央关于春耕工作的指示（1952年2月9日）》，《中共中央文件选编（1949年10月—1966年5月）》第8册，北京：人民出版社，2013年，第56页。

领导生产作为中心，其他一切工作都应以不影响生产为原则，只应在推动生产的原则下结合进行”^①。西南地区因为解放较晚，1951年下半年才进行土改，1952年上半年土改才陆续结束。此时强调农业生产，正好切合“实行农民的土地所有制，藉以解放农村生产力，发展农业生产，为新中国的工业化开辟道路”的土改目的。

1951年底到1952年上半年，也是贵州省对农业生产特别重视的时段，表现为农业生产工作由从属性、日常性向主导性、突击性的转变。主导性就是中共中央和西南局所强调的“领导生产作为中心”，尤其在春耕秋种时节，政治运动和革命动员不能占用农业劳动时间。1952年，贵州省的增加生产和农业大生产运动就是其具体表现。在1952年中共贵州省委的工作计划中，增加生产位列第二条，仅次于厉行精简节约；在增加生产中，开展农业大生产运动又位列第一。在具体内容上，中共贵州省委要求：“1952年增立粮食5%（按去年产量算）。在提高单位面积产量的基础上增产菸、绵、麻、油菜等经济作物。提倡秋季耕种与冬季耕种，逐步变农业上一季生产为两季生产。迅速分山、加强护林、推广植物造林。提倡普遍养猪以解决肥料、食油、食肉之供应，提倡牧养羊、牛、马等家畜。继续组织土产生产与交流。提倡农村副业，增加农民收入。”^②不论是农业生产在1952年工作计划中的地位，还是农业大生产运动的具体举措，都成为中共贵州省委将农业生产视为主导的证明。

突击性是各级政府重视农村生产的第二个体现，即各层政权均频繁开会讨论农业生产的决议、发文推进农业生产的实施、报告农业生产的情况。以中共贵州省委为例，1951年12月10-22日，中共贵州省委第三次代表会议的中心议题就是“贯彻中共中央关于爱国增产节约运动的决议，保证实现中共中央西南局提出的1952年的任务”。1952年1月1日，《新黔日报》发表了中共贵州省委书记苏振华《在胜利基础上完成1952年的光荣任务》的代论，指出在1952年努力完成的工作中，第一项是开展爱国增产节约运动，第二项是实现农业增产，两项都与农业生产有关。1952年4月8日，中共贵州省委又召开了已完成土改地区防旱、抗旱、春耕生产工作会议^③。同时，各种要求学习农业生产的文件十分密集，在1952年即有《贵州省1951年生产救灾工作总结（2月13日）》《贵州省第二次农林生产会议总结报告（2月17日）》《关于目前农业生产中的几个问题结合西南局部的报告（4月19日）》《贵州省1951年农林生产工作总结报告（5月30日）》等文件^④。相较于1950、1951年的日常工作，即春季生产来临时强调春耕的重要性，秋季生产来临时强调秋收的重要性，贵州省关于农村生产频繁的会议、发文、报告，说明中共贵州省委对农业生产的突击性以及重视程度。

通过对中共中央、中共中央西南局、中共贵州省委关于农业生产政策性文件的梳理可以发现，从1951年底到1952年上半年，随着土改的推进，以往的政治运动和革命动员逐渐让位于“领导生产作为中心”，尤其是春耕秋种时节。宏观政策的改变直接导致各级南下干部^⑤工作中心的转移，毕竟他们与本地群众并无血缘和地缘关系，更多代表的是国家的意志。

与南下干部形成对比的是普通农民。虽然农民各阶级中有相当部分群体对农业生产持消极态度，但乡村社会有着自己的价值标准和约束力，农民生活包含着既有的逻辑和习惯，勤劳持家、勤劳致富始终是大部分农民的梦想与追求。在经历频发的政治运动和革命动员之后，重新获得土地的农民似乎又回到原来的乡村社会中，自由借贷，出租土地，雇工经营，甚至土地买卖都得到一定程度的重现，显示出传统力量的强大。

① 《必须重视对于农民秋收生产的领导》，《西南工作》1951年第63期，第4页。

② 陈曾固：《贵州省八个月工作概况与1952年工作计划（1952年1月7日）》，中共贵州省委党史研究室、贵州省档案局（馆）：《建国后贵州省重要文献选编（1951-1952）》，2008年，第273页。

③ 《当代贵州大事记（1949.10-1995.12）》，贵阳：贵州人民出版社，1996年，第39、42、48页。

④ 《建国后贵州省重要文献选编（1951-1952）》，第296、299、310、322页。

⑤ 1949年底和1950年初接管贵州的人员，包括省级、地委、县级、区级的主要领导干部，大多由原赣东北区党委所辖全体干部战士以及五兵团抽调的各级干部组成。

此时,农村还面临着严重的旱灾和口粮的匮乏,促使农民不得不重视生产,积极参与劳动,包括一部分消极生产者,否则生活将难以为继。下面即以旱灾、口粮说明农业生产的紧迫性。干旱是贵州主要的自然灾害之一,这是该地特殊的气候和地理环境导致的。贵州境内岩溶发育,山脉纵横,河谷交错幽深,下切侵蚀强烈,表面崎岖破碎,这样的地形很难储水、保水。1951—1952年,贵州旱灾严重。1951年6—8月,铜仁、江口、松桃、思南、平塘、德江等县发生旱灾。铜仁连旱两个月左右,受旱面积占总耕地面积的66%^①。1951春,三都县所在的黔南州干旱受灾面积40.16万亩,成灾面积27.25万亩,绝收面积5.08万亩,受灾人口23.59万人。1952年6—7月,黔南州干旱受灾面积36.43万亩,成灾面积18.03万亩,绝收面积4.25万亩,受灾人口29.85万人^②。1952年上半年,三都县旱灾严重,尧麓乡第二村有田亩3710挑,产量2955.2挑,内有裂开田817.5挑、占32.35%,已干242挑、占6.52%;棉花113.5亩,干黄有34亩,占30%;包谷119亩,干死20亩、占10%,干黄39亩、占19.5%^③。三都县第二区凡高坡田和半坡田大部分干旱,柏月村的高坡水田3977挑全部干旱,212亩包谷已旱死96亩。据统计,第二区共有115560挑田,已干旱48388挑,基本旱死的3434挑^④。旱灾成为包括三都县在内所有贵州农民急需面对的严重自然灾害。

就1951—1952年贵州干旱程度而言,这两年算不上大灾之年,平常年景也基本如此,不是旱灾、水灾,就是泥石流、冰雹,或者蝗灾、兽灾。可以说,自古以来,贵州农民就与恶劣自然环境作艰苦的斗争,演绎着人类在极限环境中与命运的抗争。因此,面对旱灾,农民第一反应是生存下来,而生存的前提是农业生产的继续。这样的事例历史上早已有之。例如,1926年,台江县反排苗族发生大规模的干旱,并伴随着疾病流行。灾前该寨有300多户,灾后只剩下120户左右。灾害引发土地占有关系、阶级关系的巨大变动^⑤,但农村社会传统逻辑和价值观念并没有因为严重的灾荒而改变,农业生产仍在继续。

口粮问题也是如此。由于贵州土地贫瘠,人地关系紧张,而且农业税偏重,导致农民普遍穷困,已经影响到口粮的供应。例如,上江乡第七村贫农王老谷全家5口人吃蕨菜充饥,贫农韩老报全家4口人以糠充饥;甲雄乡第二村和第三村约有1/3的人完全靠采杨梅、挖蕨粑充饥^⑥;阜祥乡第七村农民反映,“去挑水放田起码有好几里路,还要爬坡上卡才犁田,非常困难。现在的生活也维持不下去了,他们还要捞点蕨粑菜吃,解决生活的困难”^⑦。

口粮缺乏还影响到农业生产和农田水利建设。上江乡第四村第八组共有12户农民,其中“有6户一道秧也不去薅,只做半天活路,因为怕太阳大,只搞半天就放工了,还向工作同志说太阳大的很,又是吃稀饭不抵饿,吃干饭做一天活路,吃稀饭才做半天活路”^⑧。这6户农民不去薅秧,既有传统农业生产习惯的制约,也有懒惰的思想,但更重要的是他们吃的是稀饭,没有体力去劳动,撑过半天就已经没有力气。这样的事件并非个案,阜祥乡第五村打算修一条大沟,可灌300挑田,但修半即停,因为没饭吃了。第三村第七组和第八组预备修一条沟,需要200个工时,可灌田100余挑,也因无力而未修^⑨。上江乡和甲雄乡部分地区甚至因缺乏口粮而开始放弃生产,他们以2/3人力去挖蕨粑,剩下1/3劳动力从事农业生产,以致影响进度,部分田地未薅秧栽秧。据甲雄乡第二村第五组统计,该组共有秧田5200斤(常年应常量)未栽,其中吴成超等4户富农有3800斤、贫农罗文兴有

① 《贵州省志·气象志》,北京:方志出版社,1998年,第260页。

② 《黔南布依族苗族自治州志·水利电力志》,贵阳:贵州人民出版社,2002年,第114页。

③ 《尧麓乡第二村抗旱工作情况(1952年)》,三都县档案馆:1-1-13。

④ 《抗旱工作情况报告(1952年2月27日)》,三都县档案馆:1-1-13。

⑤ 《苗族社会历史调查(一)》,北京:民族出版社,2009年,第118—187页。

⑥ 《三都县第四区6月份生产防旱工作报告(1952年6月30日)》,三都县档案馆:1-1-13。

⑦ 《7月份生产抗旱保苗总结报告(1952年7月25日)》,三都县档案馆:1-1-13。

⑧ 《上江乡生产抗旱工作简报(1952年7月30日)》,三都县档案馆:1-1-13。

⑨ 《阜祥乡生产工作简报(1952年4月26日)》,三都县档案馆:1-1-22。

1000斤、中农雷老同有400斤。上江乡第五村第一组也因缺粮而未把一条被大水冲坏的井修好，以致干去稻田田面3000多斤^①。缺乏口粮已经严重影响了农业生产和农田水利建设。

总的来说，到1951年底，新解放区的各级政府都已经开始重视农业生产，并试图将农业生产作为乡村社会的中心任务。在国家权力与乡村社会密切关联的1950年代，国家大政方针的改变对农村工作重心的影响是显而易见的，或许也是决定性的。但是，乡村的自然灾害和农民生活的贫困，尤其是口粮的缺乏，一定程度上成为农业生产的阻力。面对生存的压力和生活的艰辛，求得生存的本能和繁衍后代的价值观促使农民不得不重视农业生产，积极参与农业劳动。这种乡村社会既有的逻辑和习惯某种程度上已经将农业生产的阻力转化为动力，成为各阶层农民积极投身农业生产的客观因素。当然，仅仅靠农民自身的能力还很难走出困境，国家政策的调整 and 财力的支持同样重要。

二、发展生产的举措：乡村传统与国家政策的合力推进

从1951年底开始，农业生产成为乡村社会的中心任务之一。为了解决农民生产中的困难，国家除组织农民集体生产外，还通过适度提倡借贷、提供国家贷款、号召生产自救、引导“果实”倾向生产等举措，试图恢复乡村社会农业生产的活力。

第一，提倡自由借贷。中共进入西南以后，曾经发动过一场废债运动，意欲“废除一切乡村中在土地制度改革以前的债务”^②。不过，这场废债运动导致私人借贷停滞，引发正常商业信贷与金融流通的混乱。中共中央西南局发现，“解放后的情况，主要是借不到债的问题”^③，而非高利贷的泛滥。为了活跃乡村金融市场，各地纷纷鼓励私人之间的自由借贷，并以此作为解决农业生产的举措。甲雄乡就将开展自由借贷视为解决该地区农民生活生产困难的措施之一，并举第三村富农杨昌智自愿借给农民150斤稻谷为例，说明自由借贷的可行性^④。土改以后，乡村社会的私人借贷得到恢复，这是传统惯习的力量，更是农民面对生产生活困难的无奈之举。新东乡杨少歆与潘帕之间的借贷颇能说明问题。土改以后，杨少歆分得斗争“果实”，并用这笔资金购买生活用的家具、生产用的农具。但是，贫农潘帕不知什么原因，并没有分配到斗争“果实”，以致他没有足够的资金购买农具。在此情况下，杨少歆就将分配给自己的斗争“果实”1万元（旧币）借给潘帕，并强调“我们穷人是一家”^⑤。由于杨少歆和潘帕都属于贫雇农，他们之间的借贷关系，尤其是用于生产的借贷，受到了基层政府的鼓励。

借贷的内容不仅是资金、耕牛、大米，甚至牛粪都是借贷的重要内容。烂土乡陆开云互助组的吴膀良，虽然在土改中分得土地，但没有粪，互助组组长陆开云就送给他16挑牛粪。该组莫廷名借牛借糞给吴国平去踩得粪36挑，又借与莫用书踩得粪36挑，解决了有田无粪的问题。另外，还有2户农民没有米吃，莫用书就借米给他们（前后3次），算是解决了燃眉之急^⑥。而作为互助组组长的陆开云并不是借粪给吴膀良，而是赠与。莫用书借莫廷名牛和糞，自己又借米给2户困难户。这种赠与和借贷更多的是乡村社会的互助，是帮农民解决生产生活困难的自发行为，也是发展农业生产的重要途径。

第二，发放积谷和生产救灾粮。如果说提倡自由借贷是恢复乡村传统力量，那么发放积谷和生产

① 《三都县第四区6月份生产防旱工作报告（1952年6月30日）》，三都县档案馆：1-1-13。

② 《中国土地法大纲（1947年9月13日）》，《中国土地改革史料选编》，第422页。

③ 《关于解决债务纠纷的原则和办法的规定（1950年9月）》，《1949-1952年中华人民共和国经济档案资料选编（农村经济体制卷）》，北京：社会科学文献出版社，1992年，第176页。

④ 《甲雄乡生产工作总结报告（1952年7月23日）》，三都县档案馆：1-1-13。

⑤ 《新东乡生产报告（1952年4月29日）》，三都县档案馆：1-1-22。

⑥ 《第一区生产工作报告（1952年5月30日）》，三都县档案：1-1-22。

救灾粮就纯属国家行为。面对旱灾严重的三都县，在传统乡绅已经覆灭的乡村社会，仅靠贫困的农民已经不太可能组织起大规模救灾，这就需要国家的力量进行政府救助。1952年上半年，三都县第一区发放的粮食贷款共5万斤。在乡一级，分配给丰乐乡14582斤、三合镇7915斤、烂土乡27503斤。由乡再分配到村，以烂土乡的8个村为例，第二村65户得2775斤（内有小贩4户得159斤），第三村11户得400斤，第四村24户得1910斤，第五村20户得1820斤，第六村55户得1408斤，第七村23户得2580斤，第八村80户得7260斤，第九村67户9350斤（内有中农11户得1320斤）。每户所得积谷和救灾粮并非平均分配，而是分阶层、按贫困程度而定。比如，烂土乡第九村，中农群体中分得最多的家庭是吴定和、吴定美两户，每户200斤。吴定和家有6口人，1951年仅收入20挑；吴定美家有4口人，但欠账太多，没有粮食只能挖蕨粿。在贫雇农群体中，分得最多的家庭是吴定合和吴玉华两户，每家400斤，原因是人口多，吴定合家为8口人，吴玉华家为11人。就分配数额而言，第九村的9350斤为烂土乡之最，说明该村的贫困程度在此地最高。这或许与第九村没有大地主有关，历次政治运动之后，农民仍没有得到斗争“果实”，并且该村不种小麦、大麦、油菜等小季，春季无粮可收，所以农民只能依靠政府救济度过春荒^①。

得到政府救济的农户可以靠积谷和救灾粮渡过难关，生产得以延续。据达地乡第一、二、五、六村的统计，共贷出25421老斤^②，计有396户1569人得到积谷，平均每户77斤，每人19.4斤。这每人不到20斤的积谷，帮助农民把秧薅完。该乡除龟裂田（约3297斤，不能蓄水）外，一般俱已薅完，且绝大部分是边薅边锄。截止1952年7月15日，根据第二、四、五、六村和第三村一个小组（共计24个小组）的统计，薅一遍秧的有33243.5挑，薅二遍的有18775.5挑，薅三遍的有1590挑^③。不过，在看到成效的同时，也要注意政府救济所照顾的农户毕竟有限，尤其是地主成分的农户，很难被国家的积谷和救灾粮所覆盖。

第三，号召群众生产自救。与政府救济对应的是群众的生产自救。1950年，在中央救灾委员会成立大会，董必武曾指出，新中国救灾工作的基本方针是“生产自救，节约渡荒，群众互助，以工代赈，并辅之以必要的救济”^④。简言之，国家的意图是农民渡过灾荒主要应靠生产自救，而非政府救济。一般而言，面对灾荒，自救的手段是多样的，生产自救只是其中的一种。在传统社会，一旦遭遇严重灾荒，最常用的自救和渡荒办法就是外逃^⑤。不过，由于此次旱灾远并未严重到危及农民生命的地步，加之新政权的社会控制，因此外逃现象并不严重。除此之外，留守就只能生产自救。三都县最典型的自救方式是挖蕨粿，前文已经提及，农民在粮食不足时，通常会选择挖蕨粿充饥，甚至全家都参与挖蕨粿。有学者指出，挖野菜、采集代食品可算是一种典型意义的乡村自救方式^⑥。这是饥荒之季成本最低，也是农民最容易想到的应对之策。1952年，三都县旱灾发生时，这种挖蕨粿之举已经不再是农民的自发行为，而是各级政府的荒政策略，比如甲雄乡就号召群众生产自救，“各村群众多是挖一天蕨粿，做一天活”^⑦。实际上，蕨粿是由山地普遍盛产的一种野菜制成。每年农历二、三月，正值春荒时节，农民都会去采集蕨菜渡过难关。但是，挖野蕨根很费力，效率很低，因此挖蕨粿只能在粮食短缺的情况下，勉强撑过一段时间，无法长时间维持。

此外，种植早熟农作物、家庭副业也是农民自救的一种重要方式。在基层政府的鼓励下，三都县各地开始种植早熟农作物，以便缩短春荒的时间。截止1952年4月初，据尧麓乡的统计，已种包谷

① 《第一区贷粮报告（1952年4月21日）》，三都县档案馆：1-1-21。

② 老斤是前承的计量单位，大体为每市斤等于5公两、每老斤等于6公两，那么每老斤就是1.2市斤，25421老斤就是30505.2斤。

③ 《达地乡7月中旬生产工作简报（1952年7月24日）》，三都县档案馆：1-1-13。

④ 《建国以来灾情和救灾工作史料》，北京：法律出版社，1958年，第7页。

⑤ [法] 魏丕信：《十八世纪中国的官僚制度与荒政》，第38页。

⑥ 夏明方：《民国时期自然灾害与乡村社会》，北京：中华书局，2000年，第121页。

⑦ 《甲雄乡生产工作总结报告（1952年7月23日）》，三都县档案馆：1-1-13。

1836亩；阜祥乡第五村已种包谷、各种蒜9斗7升，还打算种蒜4石3升^①。家庭副业也被逐渐推广，如阜祥乡第二村第八组农民提出保证每户养猪1只、鸡5只^②。虽然此举属于农民自救的范畴，但明显具有国家干预的痕迹。政府开始指导农户种植早熟农作物，农民养猪、养鸡也要向政府作出保证。农民自救的方式可能还有蔬菜种植，不过1952年三都县生产救灾的材料中并未出现倡导蔬菜的号召。一是因为该地原本蔬菜种植量就很少，近代贵州只有地主等少数群体才有土地可以种植蔬菜；二是蔬菜种植也没有纳入地方政府的视野之中，因为春季本身就不是蔬菜的旺季。

不管怎么说，群众生产自救的手段都太过单一，种植早熟农作物、家庭副业等自救方式又很难在短期内取得成效，大多农民只能通过采集蕨菜度日。质言之，农民自救能力实在有限，相比政府的直接救济，乡村自救对缓解旱情的作用是次要的。当然，这也有悖于董必武所倡导的新中国救灾工作基本方针。

第四，以生产为主分配“果实”。引导农民将所获“果实”用于生产，也是农业生产发展的一项措施。通过历次政治运动，贫雇农得到较为丰硕的斗争“果实”，政治参与的热情和积极性有了较大提升。得到斗争“果实”的贫雇农总是要拿出一部分用于提高生活水平，这原本可以理解。而在生产力水平极为落后之际，各级政府试图将“果实”引导到农业生产上的作法，亦无可厚非。这就形成矛盾，农民消费一旦偏高就会被认为是“浪费果实”。这种情况下，往往会以国家的胜出告终。比如1952年，在川西已经完成土改的430多个乡中，有80%以上的“果实”都用到生产^③。

国家将“果实”用于农业生产的意图是十分明确的，甚至会在“果实”分配之前作提前支取。以新东乡第六村所分配的“果实”为例：

第六村全村分配果实1650多万元，投入生产的有三分之二，其余都拿用在生活。六村4星期内修了塘坝4个，共去450个工，可灌田面320挑，可增加82挑，其余修沟5条，可灌溉250挑田面，增加产量42挑，每天挖沟修塘时大小男女共26人。又如雇农杨少歆、潘胜二人共分得果实139万，都拿去投入生产，二人买耕牛2个，去36万；锅子1个，去8万元；农具12件，去5万。又买鸡5只，去1.6万元；请石匠开水利去1.5万元。同时，他两人现在还准备买猪2只，计算要8万元，以上共合70.1万元，其余用以生活。^④

上述材料所讲的该村建设农田水利的情况，虽然并未直接指明建设资金的来源就是所分配之“果实”，但是由于该段落均在讲述所分配“果实”问题，并且农会也有权力先截留一部分“果实”作为公共建设，所以可以判断修塘坝、修水沟的资金应该来源于斗争“果实”，这样做也可确保“果实”大部分用于农业生产。从操作主体看，将“果实”直接用于农田水利建设显然属于政府意图，是国家减少农民“浪费果实”的有效路径。材料还涉及雇农杨少歆、潘胜二人的“果实”用途，除去购买耕牛、农具、开水利外，其余买锅子、鸡、猪很难算是农业生产行为。这样算来，生产用途仅占“果实”总数的29.5%，即便买锅子、鸡、猪算作农业生产的投入，也只有50%。这与前文“投入生产的2/3”之判断相距甚远。不过，《新东乡生产报告》的书写者将其作为主要事例举证于此，相信在此前已有资金被用于生产。如果这种判断成立，即确实有“果实”在分配之前已被投入农业生产，那就直接验证了国家将斗争“果实”转化成农业生产启动资金的意图。当然，将“果实”投向农业生产，也是农民的利益所在，因为他们也需要购买耕牛、肥料、农具，以便扩大再生产。

应该说1951年底到1952年上半年，三都县发展农业生产的举措是多元的，是乡村传统恢复和国家政策扶持合力的结果，展示了中共试图用生产代替革命动员和政治运动（起码在农忙时节）的决心。实际上，此后进行的农业生产实践也证明只有以生产为中心，才是乡村发展的正确路径。只不

① 《生产工作简报（1952年4月2日）》，三都县档案馆：1-1-13。

② 同上。

③ 《川西组织农民将土改果实投入春耕生产（新华社成都15日电）》，《新华社新闻稿》1952年4月15日，第417页。

④ 《新东乡生产报告（1952年4月29日）》，三都县档案馆：1-1-22。

过,在实现方式上,如火如荼的农田水利、拾粪积肥、薅秧栽秧、捉虫捕兽都需要依靠革命的手段和方式才可持续推进。

三、农业生产的开展:革命手段与方式的持续

农村社会实现以生产为中心的转移后,各地的农田水利建设、拾粪积肥、薅秧栽秧、捉虫捕兽等实践被广泛开展起来,形成了群众广泛参与的生产运动。对此,基层政府的目的非常明确。实际上,群众性的农业生产运动,也不太可能脱离革命动员的手段与方式单独存在。三都县第三区指示:“本区为加强防旱防水组织抢修工作,争取达到已土改地区增产8%,未土改地区增产5%以上的要求,今后要掀起群众性的生产防旱防水组织抢修运动。”^①三都县农业生产最为重要的内容就是农田水利建设。受制于表面崎岖的喀斯特地貌,该地很难出现大片水田,即便有零星稻田,保水也很困难。要提高单位面积产量,就必须进行农田水利整修。因此,三都县动员了大批人力参与农田水利建设。以上江、甲雄、达地3乡的统计,1952年仅3个月就“修卫生旧沟2217条,花25238个工,能灌田13923200斤;修卫生井4个,花2110个工,灌田31800斤;修田坝9个,花工2322个,灌田116000斤;修井一口,花工12个,灌田800斤;修枳586条,施工222个,灌田241390斤;新修塘20口,花2557个,灌田20400斤;新修水井94个,化工1406个,灌田241390斤;新架枳1299条,花2587个工,灌田483800斤。挑水4431挑,参加人数50人,灌田819550斤”^②。除去挑水的50人外,3个乡共计耗费人工36454个,可灌田15878330斤。要完成如此宏大的工程,没有一定的组织制度和强大的动员能力,在普遍小农的中国乡村是很难实现的。

将农民组织起来的重要载体是互助组。土改结束以后,中共就试图将农民组织起来,以便推进集体化进程。1952年三都县的农田水利多就以互助组为单位进行。比如,达地乡7月中旬就有多个互助组开展农田水利建设,第六村王老同互助组动员全组30人,完成长3里多的新沟,能灌田100多挑;之后又利用水井开了一条新沟,养田80多挑;第三村白玉坤互助组花费20个工,修整了6条旧沟,养田139挑,开了一条新沟,养田5挑;第五村第三组修了20丈长的一条新沟,花费13个工,加上整理的旧沟,共养田25挑;第一村第四组花费50个工,开衫林挖沟一条,养田25挑^③。

达地乡第三村韦法生互助组的农田水利建设颇能说明问题。该互助组在接受农林所的指示后,在村前杉树下一坎潮湿地方进行挖掘,很快就有手腕粗的水流涌出,可养30多挑田;之后又决议开一口塘,三天即完工;但因地斜坡、塘底浅、水位低,使得水又回流,塘中蓄水不多^④。首先,韦法生互助组是在农林所的指导下进行农田水利建设的,或者说,农田水利建设并非农民自发行为,而是在基层政府的指导之下推进的。其次,勘探手段不够先进,挖掘能力有待提升。只因有潮湿之处就决议开塘,并非经过科学的勘探和测量;水塘挖掘全靠人力,很难达到灌溉之目的。最后,虽然花费人力巨大,但灌溉效果不佳,容易使出力者不满。关于农田水利盲目建设的问题,其它地区也有发生,例如,王寨村、落椿村共挖修沟324条,但有90条是干沟,占37.7%;甲昭村新修塘水无法储水,另挖一条沟后,水流不到田里就光了^⑤。盲目施工不仅浪费众多劳力,而且容易使农民对互助组产生不信任感。

实际上,将农民组织起来进行农业生产本身就困难重重,集体利益和个人利益之间总会存在冲突与矛盾。比如抬水浇地,有田有水的人不愿参加抬水,丰乐乡第三村妇女委员在开村干会时说“那

① 《第三区人民政府生产防旱委员会指示(1952年6月22)》,三都县档案馆:1-1-22。

② 《第四区三个月来的生产工作总结报告(1952年)》,三都县档案馆:1-1-13。

③ 《达地乡7月中旬生产工作简报(1952年7月24日)》,三都县档案馆:1-1-13。

④ 同上。

⑤ 《一区二区生产工作检查后给地委之报告(1952年4月20日)》,三都县档案馆:1-1-23。

个有气力去抬水，现饭都没有吃”，她摆来摆去，结果硬是不抬；没有田的人也不愿参加抬水，丰乐乡第六村手工业工人罗旺生说“要我们参加抬水，要等我们去三合请示来”；参与抬水的人希望得到利益；丰乐乡第四村农民说“抬水救出来的田，将来打米要分一半与抬水的人”；甚至有的人自己的田干了也不愿抬水，因为涉及到抬水浇地的先后顺序，烂土乡第五村有个贫农说“如要挑水浇田的话，我先帮别人抬2星期来着，等再放我的，秧怕要死去”^①。这种集体与个人的矛盾一直被带入到集体化之中。

用革命的手段推进农业生产建设还展现在拾粪积肥、薅秧栽秧、捉虫捕兽等各方面，这些都需要广泛动员群众参与，使用人海战术才能完成。

积肥的方式主要有拾路粪，做粪棚，建厕所，捡烂菜，清理水沟、烂水塘的烂泥、石灰烂草等，这些原本也是乡村社会传统的积肥方式。不过，在社会动员时就变成了政治任务，甚至成为评比劳动模范的指标。庆阳乡第一村中农以烂泥掺草积肥100多挑，尧麓乡第二村兰杨氏一人就捡路粪35挑，曹德斋也捡了路粪25挑。这两个村共积肥13262挑（有田3296挑），平均每挑田可施肥4挑，再加小春秧青每挑田能制2挑肥，基本达到每挑田合6挑肥^②。为什么要特意强调每挑田6挑肥？因为这是施肥的指标，三都县多地要求每挑田必须要达到施肥6挑的标准。且不说该标准需要数量极大的肥料，对农民来说很难完成，指标本身就缺乏科学性，土地的肥沃程度不均，肥料的好坏不定，俱以6挑施之，肯定做不到具体问题具体分析。最终的结果可想而知，三都县第二区的4个村修建了98个厕所，另外6个村作了218个粪棚；阜祥乡的4个村1951年积肥27849挑，1952年积肥145220挑，增加了5倍多^③。这种增幅很难用积极性就可以解释，1952年农民的积极性就能比1951年高那么多。可能的解释是农村工作中心转移后，任务的压力迫使基层干部开始重视积肥，农民或主动或被动地从事着积肥运动，才使得肥料增加如此之快。

三都县是一个少数民族聚集区，以水族、布依族、侗族、苗族为主。在传统社会里，少数民族没有积肥习惯，也不修建厕所、猪圈。为了教育少数民族积肥，基层干部就必须使用动员的手段和方式，将卫生与政治联系起来，以求达到社会管理的目的^④。经过教育动员，少数民族不仅开始修建厕所、猪圈，积肥量也快速增加。上江乡第二村和第五村在田边修牛圈23个，1952年粪秧肥料达29300挑，牛粪肥料为9620挑，并要求“做到不种一块白水田”^⑤。如果离开革命动员的手段与方式，少数民族地区的拾粪积肥很难有如此成效。

捉虫捕兽和薅秧栽秧也是同样道理。1952年7月，上江乡6个村的农民捉到20182只虫子，第二村的姚启贤及姚老豆花了50多天，日夜寻打，猎获野猪1只（重140多斤）^⑥；甲雄乡农民捉到了蝗虫469033只、螞虫7521只、蜘蛛549只、稻象虫347只、毛虫1100条^⑦。数量如此之大地捕捉、统计害虫，以致监管都是一件极其繁琐的事情，没有一定的组织网络和动员机制，是很难完成的。三都县农民的耕作习惯原本是不薅秧，或只薅少数的糯米秧，因此薅秧栽秧也需要群众动员才可完成。1952年，上江乡在4月20日前已经将所有田土犁完，并一律做到水田三犁三耙，旱土薅三道，各村撒公秧，以备缺种户用^⑧。

因材料所限，上文的论述未能呈现农业生产过程中革命手段的细节，也无法再现农民面对革命手段的应对。不过，革命手段在农业生产中得到广泛应用的事实是确定无疑的。农田水利建设、拾粪积

① 《一区抗旱保秧工作总结报告（1952年7月16日）》，三都县档案馆：1-1-13。

② 《生产工作简报（1952年4月2日）》，三都县档案馆：1-1-13。

③ 同上。

④ 李飞龙：《卫生与政治：1950年代前期西南土改卫生工作队研究》，《现代哲学》2018年第2期。

⑤ 《第四区上江乡农代会经验报告（1952年4月5日）》，三都县档案馆：1-1-13。

⑥ 《上江乡生产抗旱工作简报（1952年7月30日）》，三都县档案馆：1-1-13。

⑦ 《甲雄乡生产工作总结报告（1952年7月23日）》，三都县档案馆：1-1-13。

⑧ 《第四区上江乡农代会经验报告（1952年4月5日）》，三都县档案馆：1-1-13。

肥、薅秧栽秧、捉虫捕兽等实践的开展，使无数农民广泛参与其中，极为细化的指标和任务给农民以生产压力，都证明没有革命动员，就无法实现农业生产的组织化。其中的原因，既有南下干部传统革命思维的影响，也与中共并未彻底放弃用革命方式改造世界的目标有关，还有革命手段的效能确实显著，能够使政策推行者快速实现意图。以上都决定了革命与生产的关系，还会在此后相当长的时期内得以延续。

四、结 语

通过对1950年代前期革命到生产艰难转化的梳理和分析，可以发现：

第一，以南下干部为代表的国家权力嵌入乡村社会后，极大改变了乡村社会发展的整体进程。中共进入西南后，在经过短暂的接管，即着手对乡村社会进行改造。这种改造无疑是用革命动员的方式推进的，革命斗争成为社会改造的中心内容。但是革命动员并不能直接发展农村生产力，也不能为工业发展提供雄厚的基础，唯有农业生产发展才是国防安全和社会稳定的基础。因此，随着土改的推进，中共开始转变农村工作的中心，基层社会也“经开数次会强调各村以生产为主，贯彻五大任务结合发动群众为次”^①。这种转化的驱动者是以南下干部为代表的国家权力，而非农民本身。质言之，乡村社会的巨变是依靠国家政策的转换来实现的，尤其在现代化程度较低的国家 and 地区。

第二，传统乡村社会的惯习并非完全消失，而是以一种隐形的状态出现，对国家权力形成制约。在以往的讨论中，传统乡村社会的力量往往为研究者所忽视，以致过分强调国家权力对乡村社会的影响。而从革命向生产的转化中，我们看到了传统的力量：土改以后，重新获得土地的农民又恢复了自由借贷、出租土地、雇工经营以及土地买卖；面对自然灾害和口粮匮乏，农民展示了自身顽强的生存本能和意志。在乡村社会里，即便有频繁的政治运动和革命动员，勤劳持家、勤劳致富始终是大部分农民的梦想与追求。更何况农民还有弱者的武器，以及暴动这种更为激进的反抗形式。这些传统乡村社会的惯习对国家权力形成制约，迫使国家不断调整政策，以缓和国家与农民之间的冲突与矛盾^②。

第三，革命和生产的矛盾与融合深刻影响了中国革命的进程以及革命的社会形态。自革命根据地建立后，革命与生产之间的矛盾与融合就已经开始，解放区的“吴满有”“李四喜”，土改后干部的“退班”思想，一定程度上都是革命与生产关系的体现。1949年以后，革命与生产的矛盾与融合还在继续。三都县甲雄乡一村的中农妇女在查找虫害时说“过去多年来，我们都受了封建迷信的害，现在才知道虫害比地主剥削人还厉害”^③，看似简单话语却表达了乡村革命与生产之间的转换。在革命动员后，地主阶级成为敌人和剥削者，但在农业生产中，虫害又胜过地主剥削，成为“首害”。围绕革命与生产而生成的诸话语和历史因素之间的实践关系并非协调一致，而是充满紧张、错位乃至“斗争”^④，并一直延续至合作化运动的农业社会主义改造、“文革”时期的“抓革命、促生产”。直至今日，我们仍应深思此问题带来的影响。

（责任编辑 临 川）

① 《新东乡生产报告（1952年4月29日）》，三都县档案馆：1-1-22。

② 比如，面对农民担心积极生产，会导致阶级成分提高，以及税收增加的问题。中共三都县一区区党委决定，1952年“新修水利而增加的产量，不加累进负担，个人勤做俭用，而剩余的东西，不得提高成分和其他侵犯，打通阶层思想顾虑。”（《第一区工作报告（1952年5日）》，三都县档案馆：1-1-22。）

③ 《甲雄乡生产工作总结报告（1952年7月23日）》，三都县档案馆：1-1-13。

④ 李放春：《北方土改中的“翻身”与“生产”——中国革命现代性的一个话语—历史矛盾溯考》，《中国乡村研究》第3辑，第231页。

张力与调试：中共对新中国建政程序的认识历程

——以人民代表大会制度为主线（1945 - 1954）

周家彬

【摘要】 解放战争时期，受到客观形势不断变化的影响，中共对建政程序的认识发生了两次较大转变，由最初设想直接建立正式权力机关人民代表会议，转变为两步走，即先建立临时权力机关，再逐步过渡到人民代表会议或人民代表大会；随后又转变为三步走，即先建立作为协议机关和统战机关的各界人民代表会议，再逐步代行人民代表大会职权向权力机关转变，最后以人民代表大会取代各界人民代表会议完成建政工作。在此过程中，中共对土改与建政的关系的认识也发生变化，由先土改再建政转变为边土改边建政，再到部分地区先建政再土改，其背后是中共革命理论与建政实践之间的张力。中共在这种张力之间不断调试建政程序，寻求着理论与实践的平衡点，最终探索出一条适合中国国情的建政之路。

【关键词】 中国共产党；新中国；建政程序；人民代表大会

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2019）06 - 0047 - 10

作者简介：周家彬，法学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院讲师，北京高校思想政治理论课高精尖创新中心研究人员。

基金项目：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目（19XNQ021）

正如列宁所言，一切革命的根本问题是国家政权问题，新中国的建政问题一直是学界关注的重要问题。作为根本政治制度的人民代表大会制度是中共建政程序中的核心问题。对于人民代表大会制度的研究，学界多从理论史的角度探讨毛泽东等中共领袖关于人民代表大会制度的理论思考，以及从组织史、制度史的角度研究人民代表大会制度的组织机构建设、制度功能与制度创新等，相关研究已经取得了丰硕成果。但对于中共有关建政程序问题的探索，特别是人民代表大会制度经由何种程序实现临时政权到正式政权的过渡问题，学界关注较少。军事战争的胜利可以摧枯拉朽，但政治革命的胜利，特别是政权的建设必须循序渐进。受到国内政治形势影响，特别是伴随着敌我力量消长，中共对未来政权的设想以及建政程序的认识曾发生较大转变。对中共有关建政程序探索的研究，有助于我们进一步了解中共政权思想发展的复杂历程。本文将以中共对人民代表大会制度建设程序的认识为主线，探寻从 1945 年解放区人民代表会议的提出，到 1954 年人民代表大会制度正式建立之间，中共对建政程序认识的历史发展，以纪念新中国成立 70 周年。

一、人民代表会议的提出与初步践行

新民主主义革命理论提出之初，中共在新民主主义政权制度的设计上仍留有国共合作的印记。如毛泽东在《新民主主义论》中论述“政体”问题时，仍旧使用“国民大会”“省民大会”“县民大

会”“区民大会”“乡民大会”等名称^①。这些机构名称源自孙中山的政权建设思想，并非今天的各级人民代表大会。之所以如此，一方面是由于中共为维护抗日民族统一战线的团结，不得不作出某些妥协与让步，具体到政权问题上则是放弃苏维埃体制，接受国民政府体制；另一方面在国共两党力量对比上，国民党仍然占据明显优势，中共此时尚无力以一种全新的政权体系取代国民政府的旧体制。

随着国共摩擦的日益加剧，抗日民主根据地政权虽在名义上与国民政府体制保持一致，但政权的阶级基础与组织形态已经发生变化。中共在“三三制”政权建设中逐步确立了工人、农民、小资产阶级与民族资产阶级在政权中的主体地位，形成工、农、小资产阶级“基本群众”对民族资产阶级的优势地位，以此确保新民主主义政权的革命性和群众基础的广泛性。

此外，抗日民主根据地政权的组织形态也出现较大调整。中共以民主集中制取代分权制衡作为政权组织的基本原则。

第一，明确政府由参议会选举，确立了政权的合法性来源。1940年3月初，毛泽东在边区党政联席会上指出，“边区的方向，就是新民主主义的方向。现在全国要办新民主主义，有没有一个样子呢？我讲已经有了。陕甘宁边区就是模范”^②。毛泽东等中共领导人将“三三制”作为实践新民主主义革命理论的重要内容，这就决定了“三三制”建设必须具备民主的形式和程序。选举反过来也赋予“三三制”政权某种程度上独立于国民政府的合法性，这是中共在特殊复杂的政治环境中所需要的政权形式。

第二，将参议会由“民意机关”上升为“权力机关”，阐明人民是权力的最终来源，参议会代表人民行使各项权力。以陕甘宁边区为例，这一转变发生于1942年10月召开的西北局高干会。高干会之前，参议会还只是民意机关，之后就转变为权力机关。所谓民意机关，在当时是指边区参议会由民众通过选举产生，反映民众意愿，代表民众监督政府，并没有在边区行使国家权力的职权，也没有政治上的决策权。到1941年召开第二届参议会时，中共开始推行“三三制”，并开始赋予参议会较大权力。在西北局高干会后，参议会逐步被定位为“权力机关”。

第三，调整参议会常设委员会与政府关系，将由参议会选举产生的政府视为权力机关，在参议会闭会期间承担相应的职能，而参议会常设委员会则发挥监督作用而非制约作用，并逐渐减少常设委员会的人员与活动，否定“议”“行”并列，实现政权的一元化。1942年12月，边区政府通过《陕甘宁边区简政实施纲要》时，已经开始强调民主集中制问题，指出“参议会常设委员会对政府只负监督其执行参议会决议的职责”，而且“此种监督，不可了解为一般的制约作用”^③。此时，无论是政权的阶级基础，还是政权的组织原则，抑或是政权的机构设置，抗日民主根据地与国统区都已经有了很大差别。

抗日战争后期，国共力量对比逐渐向有利于中共的方向发展，中共逐步提出以新的政权组织取代国民政府体系，即以人民代表会议取代参议会。豫湘桂战役后，中共于1944年9月在六届七中全会上提出建立“联合政府”与组建“解放区联合委员会”问题。1945年3月15日，中共中央发布《关于国际国内形势及准备成立中国人民解放联合会的指示》，正式提出召开全国各解放区人民代表会议的问题^④。由于受到国际国内形势变化的影响，全国各解放区人民代表会议没有召开。但1945—1947年，解放区内部已经开始探索建立人民代表会议。1945年10月14日，陕甘宁边区参议会常驻委员会与政府发布联合通知，规定“为了更加发扬民主，加强乡村自治，改乡市参议会为乡（市）人民代表会”^⑤，这意味着作为新民主主义的政权组织，中共自主探索出的人民代表会议开始逐步取

① [日]竹内实：《毛泽东集》第7卷，东京：苍苍社，1983年，第165页。

② 胡乔木：《胡乔木回忆毛泽东》，北京：人民出版社，1994年，第127页。

③ 《中共中央文件选集》第13册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第547—549页。

④ 《中共中央文件选集》第15册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第63页。

⑤ 韩延龙、常兆儒：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编》第1卷，北京：中国社会科学出版社，1981年，第409页。

代国民政府创设的参议会，成为边区的权力机关。与新中国成立初期由推举等途径产生的人民代表会议不同，此时的乡人民代表会议经由选举产生，因此扮演着正式权力机关的角色，比较接近于今天的乡人民代表大会。1946年4月，陕甘宁边区第三届参议会第一次大会通过的《陕甘宁边区宪法原则》正式规定“边区、县、乡人民代表会议（参议会）为人民管理政权机关”^①。此时乡以上政权仍处于由参议会向人民代表会议过渡的阶段，因此政权名称为“人民代表会议（参议会）”，但从名称即可看出人民代表会议是此时解放区政权发展的方向。

二、人民代表会议设想遇阻与建政程序的调整

1947—1948年，中共对于建政程序的认识发生了一定变化。正如毛泽东所言：“我们曾经打算在各地农村中，在其土地改革任务大致完成以后再去建立人民代表会议。”^②1947年，中共最初设想先土改再建政，即先完成土地改革等民主革命任务，再自下而上地建立各级人民代表会议。1948年，毛泽东在晋绥干部会议上将这一设想调整为边土改边建政，即一边推进土地改革等民主革命，一边建立各级人民代表会议，并以政权建设加速土地改革等民主革命任务的完成。在具体的政权形式上，中共在实践中逐渐发展出临时人民代表会议与各界代表会议。

1947年10月，刘少奇在为中央工委^③起草致晋冀鲁豫中央局的电报中曾提出“乡村农民大会及农民代表会，区、县、省各级农民代表会（或称人民代表会），应为各级政府最高权力机关，由各级代表会委任各级政府委员会”^④。同年11月，中共中央批转了《中央工委关于政权形式问题给冀东区党委的指示》，肯定了中央工委关于建立人民代表会议的主张，提出“目前解放区各级政权形式，应采取从下至上的代表会议制度，其名称或称农民代表会，或称人民代表会均可（一般以称人民代表会议为妥）”，“各级农民代表会，或人民代表会，为各级政府最高权力机关，一切权力应集中于代表会”，并要求“在土地改革中，应将解放区政权，改组为人民代表会政权”。人民代表的产生方式是选举，由直接选举与间接选举相结合，“各级代表会代表，县以下由区、村人民直接选举（亦可说由人民直接委派），县以上由区、县代表会间接选举”^⑤。

此时人民代表会议在职能上已经接近于正式的权力机关，中央工委的指示规定“各级政府机关，应向代表会报告自己的一切工作，并请求审查和批准。代表会对于政府的行政、立法、司法、监察及武装等一切事项，均有权决议或否决之，各政府机关须完全遵守并执行代表会决议”^⑥。相比之下，中共后来提出的临时人民代表会议、各界代表会议与各界人民代表会议均是临时政权组织，在建政程序中是向正式权力机关过渡的组织形式。

中共此时建立人民代表会议的程序并非是各级同时进行，而是自下而上地逐级建立。1947年11月28日，中央工委发出《关于政权制度及城市工作给东北局的指示》，强调“在一切群众业已充分发动的乡村和城市，由下而上建立各级人民代表会，并使之成为各级政府的最高权力机关”，具体的建政程序应是“首先成立县、区人民代表会，然后召集省与全东北人民代表会”^⑦。

中共的建政并非仅仅是设置某些机构或选出某些代表，而且直接关系到社会革命问题。马克思在

① 韩延龙、常兆儒：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编》第1卷，第59页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1308页。

③ 1947年3月底，中共中央于陕北清涧县举行会议，决定毛泽东、周恩来、任弼时率党中央的精干机关主持中央工作，继续留在陕北，指挥全国解放战争；刘少奇、朱德、董必武等人组成中央工作委员会（简称中央工委）进入河北省平山县，进行中央委托的工作。

④ 《刘少奇年谱（1898—1969）》下卷，北京：中央文献出版社，1996年，第101页。

⑤ 《中共中央文件选集》第16册，北京：中共中央党校出版社，1992年，第590—592页。

⑥ 同上，第590—592页。

⑦ 同上，第593页。

《法兰西内战》中提出，无产阶级领导的政权是“有组织的行动手段”，“公社并不取消阶级斗争……公社提供合理的环境，使阶级斗争能够以最合理、最人道的方式经历它的几个不同阶段”^①。对毛泽东等马克思主义者而言，政权是实现社会革命的工具。新民主主义政权的创建是为更好地进行新民主主义革命而服务，其任务是反帝反封建，具体到当时主要是支援解放战争、实现土地改革，在解放战争与土地改革中消灭帝国主义、封建主义与官僚资本主义的势力。所以从抗日战争开始，中共就不断强调“三三制”政权的阶级属性问题，此时的中共在建政问题上非常强调政权的阶级属性。1947年12月18日，《中央工委关于树立贫雇农在土改中的领导及召开各级代表会等问题给晋绥分局的指示》曾明确指出，“工委给冀东关于代表会议制度电，是指解放区经常的政权制度，这是要在群众业已充分发动或土地改革业已完成的地区，才能建立这种代表会系统，而且必须在目前反对地主、没收分配土地财产、改造旧干部等斗争中，建立了党与贫农团正确的领导，才能使这种代表会真正形成，而决不是可以和平建立的”^②。

此时政权的建立以新民主主义革命阶级对敌对阶级的胜利为前提，并将地主、旧式富农排除在选举之外。为了保障政权的阶级属性，中共曾要求“为了加强工人、雇农及人民的先进分子，在各级代表会的领导下，规定工厂、机关、军队、学校得派较多的代表数目，党应将最好的干部，经过人民出于自愿的委派到代表会去工作”^③。此外，在《中央批转中央工委关于政权形式问题给冀东区党委的指示》《关于政权制度及城市工作给东北局的指示》等文件中，中共曾规定各级人民代表会议应设置常驻机关，一般为各级农会委员会或农民主席团，并且在农会中建立贫农团作为领导机构，以此确保无产阶级的领导权。此外，刘少奇还专门强调，只有当党的领导牢固确立以及“人民大会、人民代表大会业已巩固”时^④，贫农团才能取消。

1947年中共设想的建政程序可以概括为：在土改树立无产阶级领导地位和各革命阶级在政权中主体地位的前提下，自下而上逐步建立人民代表会议。按照这个程序，政权建立时阶级斗争已经获得胜利，土改的任务也基本完成，这种设想较多照顾了中共革命理论中阶级斗争和社会革命的需求。这一建政程序的实施，需要相对稳定的环境和较长时间的筹备，但面对激烈的战争环境，中共更迫切的任务是通过社会动员汲取各种资源来支援战争。在建政程序问题上，中共的理论逻辑与实践逻辑之间有着相当的张力。

面对上述问题，1947年底中央工委曾提出“不要等待农会通统成立，也不要等待各村代表会成立后再召集县区代表会，可先召集县区临时代表会再到各村成立村代表会”^⑤，即建政程序改为“临时人民代表会议——人民代表会议”：在土改过程中而非在土改完成后先建立临时人民代表会议，再向正式权力机关人民代表会议过渡。但县级以上政权问题如何建立，特别县级以上政权是否等到县临时人民代表会议过渡到正式人民代表会议后再建立等一系列问题尚未解决。

1948年4月，毛泽东在晋绥干部会议上的讲话进一步阐释了建政程序问题。毛泽东肯定了中央工委边土改边建政的意见，认为“我们曾经打算在各地农村中，在其土地改革任务大致完成以后再去建立人民代表会议。现在你们的经验以及其他解放区的经验，既已证明就在土地改革斗争当中建立区村两级人民代表会议及其选出的政府委员会，是可能的和必要的”，并且强调“在一切解放区，也就应当这样做。在区村两级人民代表会议普遍地建立起来的时候，就可以建立县一级的人民代表会议。有了县和县以下的各级人民代表会议，县以上的各级人民代表会议就容易建立起来了”^⑥。同年5

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第143页。

② 《中共中央文件选集》第16册，第600页。

③ 同上，第590—591页。

④ 《刘少奇年谱（1898—1969）》下卷，第126页。

⑤ 《中共中央文件选集》第16册，第600页。

⑥ 《毛泽东选集》第4卷，第1309页。

月，毛泽东在其起草的党内指示《一九四八年的土地改革工作和整党工作》中，将“建立乡（村）、区、县三级人民代表会议，并选举三级政府委员会”列为中共在土改中的重要任务之一^①。1948年底，中共中央在《关于县、村人民代表会议的指示》中强调“人民代表会议的政权，乃是新民主主义政权的最好形式”^②。

自此，中共建政程序由先土改再建政转变为边土改边建政，具体程序为“临时人民代表会议——人民代表大会”，即先建立临时人民代表会议（也有称“临时人民代表大会”），再转变为正式的人民代表会议或人民代表大会。如果按照晋绥干部讲话前的建政程序，华北人民代表会议要等到下属所有县级单位都完成土改后方能举行。在解放战争逐步走向胜利，解放区面积日益扩大的背景下，土改工作并非朝夕可成，而高级政权迟迟不能建立会引发很多问题。在新的建政程序指导下，华北临时人民代表会议和华北人民政府才得以召开和成立。1948年6月，晋冀鲁豫边区政府与晋察冀边区行政委员会联合发布《关于召开华北临时人民代表大会暨代表选举办法的决定》，确定了华北临时人民代表大会代表的产生办法，即选举、选派与聘请相结合的方式，区域代表主要通过选举产生，部分职业代表和团体则通过选派产生，另有部分社会贤达和党外人士通过聘请担任代表。同年8月，会议召开并宣布成立华北人民政府。

1948年下半年，随着解放战争胜利不断扩大与战略决战的日益临近，城市的接收和建政问题被提上日程。1948年11月15日，中共中央通过《关于军事管制问题的指示》，强调接收大城市时必须实行一段时间的军事管制，在军事管制时期，大城市应建立“临时的各界代表会”^③。围绕各界代表会议的性质和职能问题，11月30日，中共中央又发出《关于新解放城市中组织各界代表会的指示》，认为各界代表会议并非权力机关，而是大城市军事管制时期“党和政权领导机关联系群众的最好组织形式”，是“军管会和临时市人民政府在军管初期传达政策，联系群众的协议机关”^④。

简言之，各界代表会议此时是传达民意、执行政策的民意机关，其职权主要是反映民意、提出建议、协助政府。各界代表会议并非权力机关，政府不通过各界代表会议产生，各界代表会议也“无对政府约束之权”。各界代表会议代表的产生方式是“聘请”^⑤。对比可知，各界代表会议在性质、职能与代表产生方式等许多方面与人民代表会议存在着巨大的差异。究其原因，主要在于中共长期将大部分精力放在广大农村地区，走农村包围城市的革命道路，因此对城市不如农村地区熟悉，在城市特别是大城市中的力量也相对较为弱小。出于谨慎考虑，中共设想的城市建政程序比农村更为复杂，须先由民意机关过渡到临时权力机关，再由临时权力机关过渡到正式权力机关。

三、建政程序的再度调整与各界人民代表会议的出现

虽然中共已经对建政程序做出调整，但先建立临时人民代表会议或临时人民代表大会再转变为正式的人民代表会议的建政程序仍遇到许多问题，如干部调动问题、经验不足等，理论与实践的张力依旧明显。对此，中共不得不进一步调整建政程序。1948—1949年，中共提出在全国普遍建立县级及县级以上的各界人民代表会议，并以此为基础逐步向人民代表大会过渡的建政程序，中共此前边土改边建政的设想在许多新解放区调整为先建政再土改。

中共在建政中首先遇到的是干部调动的问题。1948年5月，由毛泽东起草的《一九四八年的土地改革工作和整党工作》的党内指示，原计划于1948年内在各解放区建立乡（村）、区、县三级正

① 《毛泽东选集》第4卷，第1328页。

② 《中共中央文件选集》第17册，北京：中共中央党校出版社，1992年，第591页。

③ 同上，第487—488页。

④ 同上，第530页。

⑤ 同上，第530—533页。

式的人民代表会议。事实上，这项任务并未完成。其中一个重要原因是解放战争迅速走向胜利使得中共不得不从老解放区抽调大批干部南下，老干部的调走、新干部的提拔直接影响了各老解放区的建政工作。1948年底，中共中央就发出《关于县、村人民代表会议的指示》，承认“办理公民登记及选举等工作，势非推迟不可”，并“决定将各解放区县、区、村三级人民代表会议之正式选举工作，暂行推迟至明年秋后举行”^①。

此外，中共党内普遍对选举和议会工作缺乏经验，而且许多地区不具备召开人民代表会议的客观条件，这也制约了人民代表会议的推行。《关于召开华北临时人民代表大会暨代表选举办法的决定》规定总共应产生代表587人，其中区域代表384人主要应由选举产生，职业或团体代表172人由选举和选派产生，也以选举为主，聘请代表31人。实际上，从选举办法颁布到会议召开仅一个多月的时间，加之战争环境的影响，选举工作举步维艰。区域代表中实际参加会议的多是“我党县级负责同志”，所选代表实际上主要还是城镇居民，农民代表中新式富农加翻身农民代表才4人，甚至比不上开明绅士代表人数。此外，由于选举办法没有充足的时间进行普及，党内很多人对选举规则也不熟悉。原本规定行署和县、市无权聘请代表，但有些行署却聘请了不止一位代表，部分行署和县还出现所选代表多于法定人数的情况。甚至出现地方所选代表与华北中央局指示相悖的情况：华北中央局原通知太行区党委选赵树理为文化界代表，但太行区党委未执行，选出的代表另有其人，致使赵树理向临时代表大会报到时遇到了意想不到的问题。会议过程中各种问题也是层出不穷。如原定8日召开的会议，因为晋察冀边区行政委员会工作报告还没准备好，临时宣布休会一天。又如政府委员会选举前一天，名单仍有变动，相关人员没有时间进行沟通与交流，导致部分当选代表对自己的当选感到莫名其妙^②。中共中央也意识到相关问题，因此在1948年底提出“正规地选举县、区、村三级的（或县、村二级的）人民代表会议，今冬明春还不宜普遍办理，让临时人民代表会议再继续工作一年，是有好处的。但各解放区在今冬明春可选择若干县试办这种正规的选举，以便取得经验，在明年秋后普遍实行”^③。

在代表会议、代表大会推行遇阻的背景下，中共逐步扩大各界代表会议的适用范围。1949年8月19日，毛泽东在为中共中央起草致各中央局、各分局的电报中，要求“三万以上人口城市均须开各界代表会”^④。相比1948年将各界代表会议限定于“大城市”，此时中共已经在很大程度上扩大了各界代表会议的适用范围，并且扩大的趋势还在继续。25日，中共发出《关于各县均应开县各界代表会议的指示》，要求“各县应开县各界代表会议，由农会，工会，学生会，文化教育界，工商业界及党政军选派代表，可以选择若干开明绅士参加，讨论全县工作”，并强调新解放区与老解放区都应该开各界代表会议^⑤。26日，中共中央发出《关于三万以上人口的城市及各县一律召开各界人民代表会议的指示》，再次强调各界代表会问题。同年10-11月，中共又推出“松江经验”与“长安经验”，要求各地普遍建立各界人民代表会议。而在同年7月底，中共中央还要求对新老解放区进行区分，新解放区城市召开各界代表会议，老解放区则应召开从乡至省的人民代表会议或人民代表大会^⑥。由此可见中共态度转变之迅速。

各界代表会议适应范围的扩大，意味着1948年毛泽东在晋绥干部会议上提出的由“临时人民代表会议——人民代表大会”的建政程序发生转变，逐步变为“各界代表会议——人民代表大会”。临时人民代表会议与各界代表会议都是临时政权组织，区别主要是：一是代表产生方式，临时人民代表

① 《中共中央文件选集》第17册，第590页。

② 《共和国雏形——华北人民政府》，北京：西苑出版社，2000年，第75—78、129、142—147页。

③ 《中共中央文件选集》第17册，第591页。

④ 《毛泽东年谱（1893—1949）》下卷，北京：中央文献出版社，2013年，第547页。

⑤ 同上，第557页。

⑥ 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第26册，北京：中央文献出版社，2011年，第610页。

会议采用选举、推选与聘请相混合的产生方式，其程序较为复杂，特别是选举工作较为繁琐，但各界代表会议主要以聘请方式产生代表，操作起来更加简单；二是机构性质，临时人民代表会议产生时就已经是权力机关，但各界代表会议主要是协议机关与统战机关，因此其所需的条件更少；三是机构职能，临时人民代表会议要选举政府委员会，决定重大事项并能审议政府工作，但各界代表会议主要职能是上传下达，并不能约束政府。

面对解放战争出人意料的迅速胜利，中共需要在全国范围内快速建立政权、稳定社会秩序，因此不得不对原有的建政程序作出调整，选择了“各界代表会议”这一简单易行的机构作为建政的重要起点。正如刘少奇所言：“关于人民代表大会问题，着重讲了要注重实际，不要看重形式、着重选举而流于形式主义，根据现在情况，这些人民代表那怕是推举的，只要真正能够代表大多数人民的利益就行。”^①

在“各界代表会议”基础上，中共逐步提出“各界人民代表会议”。刘少奇曾对二者进行区分：“在方解放的城市，可用指定和邀请的办法召开各界代表会，等到城市人民团体已经组织起来或原来就有组织的地方，各界人民代表会议的代表，就主要是由各人民团体直接或间接选举的，与有无名义上的军管无关。各界人民代表会议与人民代表会议之间，也不应再行划分什么区别。但人民代表会议与人民代表大会之间，在职权上及代表选举方法上则应有区别，人民代表大会是全权的，其代表主要应由人民直接选举或由下级人民代表大会间接选举，而不是由各人民团体选举。”^②也就是说，各界人民代表会议是在各界代表会议基础上发展而来，当各界代表会议的代表由聘请逐步过渡到部分选举，其职能由协议机关、统战机关转变到临时权力机关时，各界代表会议就转变为各界人民代表会议。当各界人民代表会议的代表由部分选举过渡到全部选举，其职权扩大到正式权力机关的职权时，就要以人民代表大会取代各界人民代表会议。

按刘少奇的设想，新中国的建政程序应为“各界代表会议——各界人民代表会议——人民代表大会”。但新中国成立后，并没有在名称上明显区分“各界代表会议”与“各界人民代表会议”，实际的建政程序为“各界人民代表会议——各界人民代表会议（代行人民代表大会职权）——人民代表大会”。如1949年8月13日，毛泽东在北京^③各界人民代表会议上的讲话中，充分肯定了各界人民代表会议在政权建立初期的重要作用，指出“一俟条件成熟，现在方式的各界人民代表会议即可执行人民代表大会的职权，成为全市的最高权力机关，选举市政府”。针对毛泽东的讲话，新华社曾发表社论指出，“事实证明，各界人民代表会议，是一个城市解放后，在实行军事管制的时期，人民政府联系广大群众的最好的组织形式。这种组织形式，要比临时参议会好得多，它可更广泛而有效地联系群众，并洗涤旧的政权机构的官僚主义的遗毒，使人民政权在群众中面貌一新”^④。

1949年9月通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》明确了新中国的国体与政体，规定“在普选的地方人民代表大会召开以前，由地方各界人民代表会议逐步地代行人民代表大会的职权”^⑤。以毛泽东为代表的中国共产党人对建政程序的构想正式写入具有临时宪法性质的《共同纲领》，使其成为新中国的建政指导思想。此时中共对建政问题的认识与实践相比土地革命战争时期有很大发展。

1905年，列宁在《社会民主党在民主革命中的两种策略》中提出建政需要经过从临时政权向正式政权的过渡，并以“临时革命政府”作为临时政权组织。十月革命中，俄国建立了革命委员会，起到“临时革命政府”的作用。革命委员会取消后，苏维埃才成为正式的政权组织。民主集中制是无产阶级领导的国家政权较为普遍的组织原则，民主选举也是此类政权从临时政权向正式政权过渡的

① 《刘少奇年谱（1898—1969）》下卷，第222页。

② 同上，第226页。

③ 会议召开时名为“北平各界人民代表会议”，随后很快“北平”改名为“北京”，为统一称谓，此处使用“北京”。

④ 《毛泽东新闻工作选》，北京：新华出版社，1983年，第399—401页。

⑤ 《建国以来重要文献选编》第1册，北京：中央文献出版社，1992年，第5页。

必经之路。马克思就曾强调无产阶级领导的国家政权，其领导机构组成人员应由选举产生^①。与俄国革命相比，新中国的建政同样以建立民主选举的人民政权为目标，同样经历了从临时政权组织向正式政权组织的过渡，不同的是二者的具体程序和建政速度。由于俄国革命以暴动作为主要的革命形式，其建政特点为先建立中央政权再建立地方各级政权，并且很快通过选举实现了从临时政权组织到正式政权组织的过渡。新中国则不同。

受到俄国革命经验的影响，土地革命战争时期中共在苏区较早建立了中央政府，并且推动各区域较快地建立了正式政权。从1931年11月到1934年1月，中央革命根据地进行了三次民主选举。但此时建立的许多政权只是徒具形式。对此，毛泽东曾指出“名副其实的工农兵代表会组织，不是没有，只是少极了”，中国的国情是“封建时代独裁专断的恶习惯深中于群众乃至一般党员的头脑中”，国内普遍缺乏民主政治的锻炼，如果选举工作准备不足，那么建立的政权将“名不副实”^②。

解放战争时期，毛泽东等中共领导人已经明晰中国革命的主要形式是武装斗争。相比俄国革命，中国革命的一个重要特点就是长期性。因而，在建政问题上，中共既急于建立中央政权，也不急于建立正式的政权，而是采取更加稳妥的建政程序和过渡方式。

中共在建政问题上还始终坚持土改与建政相结合的原则。中共建政的背后是社会革命的开展以及在此基础上的经济关系和阶级关系的变革。毛泽东曾强调，“封建主义是帝国主义和官僚资本主义的同盟者及其统治的基础。因此，土地制度的改革，是中国新民主主义革命的主要内容”^③。可以说，新民主主义政权的建立很大程度上是为土改这一“新民主主义革命的主要内容”服务的，这是新民主主义革命理论的重要内容。但在革命理论与建政实践张力的影响下，中共对建政与土改的具体关系的认识曾发生较大变化，即由最初的先土改再建政转变为边土改边建政，此时中共的认识又再度发生变化。面对迅速扩大的新解放区，特别是南方的新解放区，中共稳步推进建政工作，并没有急于开展土改，而是开展清匪除霸、减租减息、查田查产等工作。中共计划部分解放区在政权建立和巩固后再开展土改，即先建政再土改。对于这一调整，毛泽东在中共七届二中全会上有较为明确的论述^④。

四、建政程序的展开与人民代表大会制度的确立

新中国成立初期，各界人民代表会议在全国得到推广。1951年前后，各界人民代表会议开始加速向人民代表大会发展，各界人民代表会议逐步代行人民代表大会职权。1953—1954年，随着各地人民代表大会的召开，新中国建政程序宣告完成。

1949年11月27日，中共中央发布《关于召开各界人民代表会议的指示》，要求华中局、华东局、西北局和华南分局领导本区域召开各县的各界人民代表会议，并要求1950年上半年各省应召集一次全省各界人民代表会议^⑤。从1949年底开始，为了更好地推动各界人民代表会议的建设，中央人民政府委员会与政务院推出一批规章制度，如《省各界人民代表会议组织通则》等。

由于历史起点不同，各地区在建政的发展速度上并不完全相同。许多老解放区特别是华北一些县、市已经开过人民代表会议甚至人民代表大会，如1949年石家庄已经开过人民代表大会，但新解放区的建政工作则多从零开始。面对这一情况，中共最初选择各地自行决定建政速度，随后又逐步统一建政速度。这主要是针对县级及县级以上的行政单位，县级以下根据具体的情况召开各界人民代表

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第98页。

② 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第71—72页。

③ 《毛泽东选集》第4卷，第1313—1314页。

④ 毛泽东在会上指出，“南方和北方的情况是不同的，党的工作任务也就必须有所区别……在乡村中，则是首先有步骤地展开清剿土匪和反对恶霸即地主阶级当权派的斗争，完成减租减息的准备工作，以便在人民解放军达到那个地区大约一年或者两年以后，就能实现减租减息的任务，造成分配土地的先决条件”。参见《毛泽东选集》第4卷，第1429页。

⑤ 《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第1册，北京：人民出版社，2013年，第140—141页。

会议或人民代表大会。

1949年9月20日，中共中央华北局通过《关于建立村区县三级人民代表大会或各界人民代表会议的决定》，规定“凡土地改革已经彻底完成、各界人民亦已有了充分组织的老解放区，均应召开普选的村、区、县三级人民代表大会，选举村、区、县三级人民政府”，“新解放区或条件尚不成熟的老解放区，则应召开各界人民代表会议以为过渡，逐步地代行人民代表大会的职权，并为普选的人民代表大会准备条件”，而省一级则统一“准备在明年召开各省人民代表大会”^①。华北人民政府也逐步开始人民代表大会制度的试点，如1949年以安国第一区为重点试验区进行人民代表大会试点工作。

对于建政速度问题，党内存在与上述文件观点不同的看法。1950年7月，董必武在第一次全国民政会议上提出“普选的人民代表大会目前不应急于召开”，“根据目前情况看，各界人民代表会议是目前实现人民民主专政的一种最合时宜的组织形式，是民主建政的主要形式”，地方建政工作的重点在于县，“应首先把县的各界人民代表会议开好，以示范区村，并带动区村”^②。中共中央采纳了董必武的建议，中央人民政府曾发布内部指示要求石家庄等地将“人民代表大会”改为“各界人民代表会议”^③。华北各省也放弃了在1950年召开省一级人民代表大会的计划，河北等地于1950年召开了省各界人民代表会议。除部分地区外，各界人民代表会议在全国普遍建立起来，原先各地根据自身基础选择不同建政速度的情况发生改变，全国建政速度逐步统一。

北京虽然属于新解放区，但作为新中国的首都和国家的首善之区，其政权建设是当时各地效仿的模范。1949年8月13日，毛泽东在北京各界人民代表会议上明确指出，北京在数月内就可以由各界人民代表会议代行人民代表大会职权，完成建政程序的第二步。1949年11月，北京第二届各界人民代表会议通过《北京市第二届各界人民代表会议组织条例》就已经规定，“北京市第二届各界人民代表会议，依据中国人民政治协商会议共同纲领，经中央人民政府批准，在普选的北京市人民代表大会召开以前，代行人民代表大会的职权”^④。

1951年2月，刘少奇在北京第三届人民代表会议上也表达了类似观点，认为各界人民代表会议将很快代行人民代表大会职权，并逐步过渡为各级人民代表大会^⑤。1951年4月，政务院发布《关于人民民主政权建设工作的指示》，要求“凡尚未代行人民代表大会职权的县、市各界人民代表会议，应积极创造条件，以便迅速代行人民代表大会的职权”^⑥。各界人民代表会议开始加速代行人民代表大会职权。

1951年9月，中央人民政府华北事务部^⑦召集华北县长会议。会议虽然名为华北县长会议，但其针对的问题，特别是建政的相关问题是全国性的，中央人民政府副主席朱德等中央人民政府领导出席会议。时任华北事务部部长的刘澜涛强调，华北民主建政的重要环节就是要以县为重点，实行由人民来选举县以及区、村的人民代表会议并由县以及区、村的人民代表会议来代行人民代表大会的职权。除绥远部分地区外，华北各地应于1951年冬、1952年春有计划有领导地代行人民代表大会的职权^⑧。

经政务院批准，华北县长会议通过了《关于县人民政府当前十项工作的决议》，规定“除绥远部分县、旗外，华北全区所有县的人民代表会议，一般均应于今冬明春有计划、有领导地代行人民代表

① 《共和国雏形——华北人民政府》，第234页。

② 《董必武政治法律文集》，北京：法律出版社，1986年，第109—110页。

③ 《建国以来刘少奇文稿》第3册，北京：中央文献出版社，2005年，第365页。

④ 《北京市第二届各界人民代表会议组织条例》，《人民日报》1949年11月21日。

⑤ 刘少奇：《在北京第三届人民代表会议上的讲话》，《人民日报》1951年3月13日。

⑥ 《建国以来周恩来文稿》第4册，北京：中央文献出版社，2018年，第351页。

⑦ 1950年9月，中央人民政府设置中央人民政府华北事务部，受政务院领导，负责监督检查华北五省二市（河北、山西、平原、察哈尔、绥远、北京与天津）相关工作，加强中央人民政府有关部门关于华北工作的协商和联系等职能。1952年4月，中央人民政府设立政务院华北行政委员会，原华北事务部撤销。

⑧ 刘澜涛：《进一步加强县人民代表会议的工作》，《人民日报》1951年11月17日。

大会的职权，选举县长、副县长和县人民政府委员。这是民主建政当前极为重要的一个步骤”^①。华北县长会议是各界人民代表会议加速代行人民代表大会职权的一个重要标志。1951年11月17日，《人民日报》发表社论《推广华北县长会议的经验》，要求将华北县长会议中有关加快人民代表会议代行人民代表大会职权的思想和经验在全国推广^②。到1952年9月，我国省、市、县、乡都已召开各界人民代表会议，有20个省、102个市、811个县的各界人民代表会议已代行人民代表大会职权，各地出席各界人民代表会议的代表，现在已绝大部分由直接选举或间接选举产生，有些县的各界人民代表会议的代表已经达到全部由选举产生^③。

在相关筹备工作准备就绪后，1953年1月13日，中央人民政府委员会通过《关于召开全国人民代表大会及地方各级人民代表大会的决议》，宣布准备用普选的方法产生省（市）、县、乡各级人民代表大会，并在此基础上筹备全国人民代表大会^④。2月，中央人民政府委员会又通过《中华人民共和国全国人民代表大会及地方各级人民代表大会选举法》，随后开始进行全国人口普查等一系列准备工作。3月，中共中央通过《关于迅速成立县级以上各级选举委员会的规定》，要求县级以上尽快成立选举委员会并开始工作，县级以下则根据选举的具体进程安排选举委员会，选举委员会由中共出面召集各党派团体负责人确定人选^⑤。最终1954年9月，全国人民代表大会的召开，标志着整个建政程序的完成。

中共对建政程序认识的变化，反映出以毛泽东为代表的中共领导层不断在革命理论与建政实践的张力之间寻求平衡。对中共而言，革命理论与建政实践是紧密联系的。正如毛泽东所言：“没有共产主义的思想方法，就不能正确地指导我们现在的社会革命的民主阶段；而没有新民主主义政治制度，我们就不能将共产主义哲学正确地运用于中国的实际。”^⑥ 政权创建与发展的实践均需以革命理论为指导，而革命理论的落实必须依赖建政实践。在中共的眼中，新民主主义革命的胜利并非仅仅是一个新政权取代旧政权的变革，更是一场深刻的阶级革命和社会革命，应在政权转变的过程中逐步实现对社会的改造，推动土地制度的改革。因此，在建政问题上，中共坚持建政与土改相结合。中共最初设想先土改再建政，这一程序能保证新政权的建立不仅是名称与机构的变化，而是阶级内容的根本转变，但这种较为理想化的程序由于要求高、条件多，在战争环境中难以实现。中共不得不做出调整，毛泽东提出将先土改再建政转变为边土改边建政，尽力整合政权机构建设与社会革命，但这一设想再次遇阻。随后，毛泽东再度根据新的形势调整建政程序，提出“各界人民代表会议——各界人民代表会议（代行人民代表大会职权）——人民代表大会”的建政程序，并在一些新解放区推行先建政后土改，逐步统一全国的建政步伐。在平衡革命理论与建政实践的张力中，中共最终探索出一条适合中国国情的建政道路，建立了人民代表大会制度。

（责任编辑 临 川）

① 《华北第一次县长会议关于县人民政府当前十项工作的决议》，《新华月报》1951年第12期。

② 《推广华北县长会议的经验》，《人民日报》1951年11月17日。

③ 谢觉哉：《人民民主政权建设和民政工作的成就》，《人民日报》1952年9月22日。

④ 《建国以来重要文献选编》第4册，北京：中央文献出版社，1993年，第16—17页。

⑤ 《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第11册，北京：人民出版社，2013年，第227页。

⑥ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第182页。

解决城乡危机与探索红军道路的同构

——以毛泽东《寻乌调查》为中心

胡天娇

【摘要】1930年，随着根据地运动的逐步推进，中共中央对革命形势做出过于乐观的估计。为应对党内不同路线的分歧，深入思考红军在城市工作与农村工作的关系问题，以寻乌调查为契机，毛泽东细致考察了寻乌县城的市场。《寻乌调查》深刻呈现出商民农户的困境根植于半殖民半封建的国情，并揭示出红军的出路蕴含于为人民探索出路之中。通过平抑地主、军阀、帝国主义等压迫势力，以农村土改运动带动县城经济，建立工农商广泛的统一战线，红军重新激活了城乡社会，也明确了“农村包围城市”的发展道路。寻乌调查等新民主主义革命期间一系列的调查工作，使得中国共产党人在农村工作之外初步了解城市的经济运行规律，为新中国建国后处理城乡关系奠定了基础，也为进入新时代的当下中国提供宝贵的借鉴经验。

【关键词】市场；红军；城市；商业

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0057-07

作者简介：胡天娇，浙江宁波人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

基金项目：2018年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国社会主义实践探索与农村社会发展”（18JJD710007）

1929年初，为突破敌人的追击，毛泽东同朱德率红四军进驻寻乌县的罗福嶂山区，后因战事吃紧，在中共寻乌党组织负责人古柏的通报下，朱毛二人率部撤离险境。此次毛泽东在寻乌仅停留短短一日，对寻乌城仅有大略的一瞥。一年后，1930年的5月初，毛泽东与朱德率领的红四军再次抵达寻乌并成功占领这座县城，成立了寻乌县苏维埃政府。5月中旬，红军分别在安远、寻乌、平远等地做发动群众的工作。趁此机会，毛泽东在古柏的帮助下，邀请商人、贫农中农、县署办事员、曾经的小地主、秀才等不同职业不同阶级的人开了十几天的会，写成了《寻乌调查》。

寻乌地处于闽、粤、赣三省交界处，因其特殊的地理位置，毛泽东十分注重它的价值，认为若将其研究透彻，则此三省交界各县的情况也能基本明了。《调查》中对寻乌县的地理、交通、经济政治乃至文化都做了相当细致的记载，是至此为止毛泽东完成的最大规模调查。值得注意的是，毛泽东在寻乌调查中不仅关注农村中旧有土地关系和土地斗争的情况，还对寻乌的商业、手工业予以较大的篇幅分析。

我是下决心要了解城市问题的一个人……这回到寻乌……多谢两位先生的指点，使我像小学生发蒙一样开始懂得一点城市商业情况，真是不胜欢喜。倘能因此引起同志们（尤其是做农村运动和红军工作的同志们）研究城市问题的兴味，于研究农村问题之外还加以去研究城市问题，那更是有益的事了。^①

当时毛泽东革命工作的重心仍在农村，那么他为何“分心”去关注城市中的工商业呢？这与其

^① 《毛泽东农村调查文集》，北京：人民出版社，1982年，第56页。

时的革命形势发展及毛泽东的革命思路有密切联系。本文以《寻乌调查》为主要文本,结合时代背景分析毛泽东写作《寻乌调查》的结构性因素,梳理寻乌市场遭遇的种种发展障碍,以透视其时中国县城的普遍困境;最后,总结红军为激活寻乌市场所采取的种种细致措施以及由此收获的经验,进而说明《寻乌调查》不仅是为解决寻乌问题所作的一次调查,更是一次为中国革命道路该怎么走提供有效解答的实地研究。在当下,毛泽东的《寻乌调查》依旧为中国建设事业提供了丰富思想资源。

一、写作《寻乌调查》的结构性因素

1927年7月国民大革命破产后,毛泽东认为国民党的旗子已与军阀无异,提出应坚决地竖起红旗,“小资产阶级也必在红旗领导之下”^①。八七会议后,他拒绝去上海中央机关工作的机会,表示“不愿去大城市住高楼大厦,愿到农村去,上山结交绿林朋友”^②。同年10月井冈山根据地开始创建。1928年,毛泽东与朱德、陈毅的部队成功会师。在艰难的根据地建设过程中,总结了如何将武装斗争、根据地建设与土地革命紧密结合的教训与经验。1929年,朱毛部队开始向赣南、闽西进军;1930年,连克宁都、乐安、永丰、兴国、南康、大余、南雄、信丰等县城,打通闽赣粤的边界,扩大巩固了苏区。在战斗期间,毛写下《井冈山的斗争》《星星之火,可以燎原》等文章,基本形成农村包围城市、武装夺取政权的革命思想,切实实践了波浪式的推进革命,在扩大中深入的斗争策略。

另一方面,中国仍处于半封建半殖民的国家性质,此时中国革命的性质为资产阶级民主革命。毛泽东在《中国的红色政权为什么能够存在?》一文中写道:

现在国民党新军阀的统治,依然是城市买办阶级和乡村豪绅阶级的统治,对外投降帝国主义,对内以新军阀代替旧军阀,对工农阶级的经济的剥削和政治的压迫比从前更加厉害……蒋桂两派且在酝酿战争中。中国内部各派军阀的矛盾和斗争,反映着帝国主义各国的矛盾和斗争。故只要各国帝国主义分裂中国的状况存在,各派军阀就无论如何不能妥协,所有妥协都是暂时的。今天的暂时的妥协,即酝酿着明天的更大的战争。^③

诚如此言,在大革命结束后,在不同外国势力支持的新军阀间混战局面愈演愈烈,例如1929年和1930年便爆发了蒋桂大战与平原大战。由于军阀间不同的利益考量,使多次“会剿红军”成为单方面的“进剿”^④;而军阀战争使得敌军部队时有调动,形成地区间军事力量的差异,红军能够“专拣软的欺”^⑤。不同军阀所覆盖的势力范围所不能及之处,乃是红军根据地生长拓展的沃土,客观上为红军发展提供了便利。

1930年,由于革命的逐步推进,也因为蒋介石与冯玉祥、阎锡山的战争一触即发,中共中央对革命形势做出过于乐观的估计,认为革命的高潮即将到来,在2月26日向全党发出第七十号通告中认为红军“在战略与战术上必须向着交通要道中心城市发展……扩大红军向着中心城市发展,以与工人斗争汇合”,要求朱毛领导的红四军转变路线,猛烈地扩大红军向中心城市发展。

根据时代背景与革命形势,毛泽东在进行调查时注重寻乌县城状况,至少存在以下几个结构性的因素。第一,此时中国革命的性质为资产阶级民主革命,为工农奋斗的共产党向来需要关注城市,关心为外国列强、国内军阀势力所裹挟的中小商人的贸易和处境。第二,随着革命形势的发展,苏区不断扩大,毛所结交的“绿林好友”逐渐超出农村的范围。红军能上山,也能下山,身体能下山,思想也应该紧跟上。1930年初,红四军频频捷报,不仅在农村得到发展,也广泛开辟了处于县城的根

① 《毛泽东年谱1893-1949》,北京:中央文献出版社,2002年,第225页。

② 《毛泽东年谱1893-1949》,第222页。

③ 《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1991年,第47-48页

④ 例如,1928年6月中旬 赣军调集第九师、第二十七师共五个团,以第九师师长杨池生为总指挥,以第二十七师师长杨如轩为前线总指挥,对井冈山革命根据地发动第四次“进剿”;而1928年6月22日进驻酃县、茶陵、攸县地区的湘敌第八军无行动迹象。因而,湘、赣两省敌军的“会剿”又成为赣敌单方面的“进剿”。(《毛泽东年谱1893-1949》,第263页。)

⑤ 例如,1929年蒋桂战争即将爆发,蒋介石集中在江西的部队于九江一带向桂军逼近,赣南国民党军空虚。3月底,毛泽东同朱德率领红四军回师赣南,发展赣南革命形势。(《毛泽东年谱1893-1949》,第323页。)

据地。因此，如何处理与农村截然不同的城市情况，日渐成为一个切实的问题。第三，1930年，中共中央多次向朱毛施加压力，批评他们为兜圈子主义，政治局常委李立三甚至指责毛泽东为妨碍“猛烈扩大红军”的代表人物，认为他的整个路线和中央全乎不同。毛泽东的路线与中央当时所提倡的路线主要矛盾在于，中央认为应该使红军向中心城市发展，与工人运动相结合，红军应攻打城市以迎接革命高潮的到来，而毛泽东在战斗中形成了波浪式推进革命的战略思路。为明晰一条正确的革命路线，也需要针对分歧，回答“城市中的各阶级是怎样作业的”“城市中市场的经济形势如何”等问题，只有厘清了这些最基本的问题，才能进一步思考红军在农村与城市工作间的关系，分析如何争取城市贫民、民族资产阶级，红军何时应与工人斗争汇合及如何汇合等问题。县城位于城乡交界处，研究一个县城则有利于更好地了解城市与农村的关系问题。

毛泽东在寻乌调查中铿锵有力地提出反对本本主义，认为中国革命需要“本本”，也需要同中国实际相结合，“中国革命斗争的胜利要靠中国同志了解中国情况”^①。因此，毛泽东在革命期间花大力气调查研究一个具有代表性的县城样本，可以更深入地了解城市状况，应对党内存在革命路线差异的问题，为如何推进中国革命明确方向。

二、寻乌市场的经济大变化

在调查寻乌的城市商业时，毛泽东关注的主要对象是寻乌城的市场。寻乌城处于全县的中心位置，沟通南北半县，东江与赣州的贸易往来。纵观寻乌城的经济变动，毛泽东产生了不胜今昔之感，在短短三十年间，寻乌城的经济萎缩了一半。寻乌的整体经济下滑就是一个总的特征，这个经济大变动可以体现在以下几个具体方面。

第一，随着洋货入侵，寻乌作为地方性的经济中转地位被削弱。曾经的寻乌城由于其得天独厚的地理位置而成为繁荣的贸易中心。以杂货铺最大宗的生意——布匹为例，在20世纪初，由于寻乌地处赣江与东江之间，“赣州的货物经过寻乌销往东江，东江也还要买赣州的货，留车等地更不消说，因此中站地位的寻乌城的生意，当然便发达了”^②。但自从梅州的洋货生意发展了，赣州的土货便逐渐被淘汰，使得从前南北的生意往来就此中断，寻乌也就少了许多客物流。这个变动使得寻乌的布匹生、水货与伞行生意都受到打击。为何洋货如此盛行？因为洋货价格较土货更贱，而质量往往更胜一筹，随着社会新风尚形成，洋货也更受欢迎；同时洋货还背靠帝国主义势力的支持，国内商品自然无法与之竞争。

第二，寻乌的商业借贷体系受到冲击。做生意需要本钱，在过去，中游商家可以向上游商家赊借物品，下游商家可以向中游商家赊借，而下游商家也可以将商品赊借给本地的农民，这类赊借，寻乌人称之为“缴”。依靠着赊借，一家店铺往往能够做成比本钱多两三倍的生意，也能稍解农民一时囊中羞涩。商铺间赊借的手段有益于商铺扩大经营，寻乌城商品经济曾经的繁荣也得益于此。“缴”之所以能够畅通运转是因为商铺间信誉的存在，而信誉形成的基础则在中下游商铺的生意能够顺利进行，所赚的利润除敷于成本与生活之外，还能清偿缴费。如此，大小商铺间互利的循环才能不在任何一个环节上断裂，商品与资本才能够在上下游充分流动。在当时，赣州、梅县、兴宁等地都可以通过“缴”来做生意，然而1928年以后就“缴不动”了。原因有天灾，也有人祸，作为消费者的农民依靠脆弱的农业体系勉强生存，在洋货入侵后日益失去手工兼业的收入，又深受封建势力租、税、捐的盘剥，缴了商品后无力偿还，当一个链条断裂后，建立在信誉基础上的赊借系统就崩溃了。如此一来，农民无法在手头紧时赊到商品，商品经济由此成为更没有人情味的经济，而商铺也无法依靠“缴”来扩大自己的经营，随着消费者的短缺，依靠自行积累资本以拓展店铺的可能性也非常小。因此，“缴不动”本身是寻乌城经济衰弱的一个表现，也进一步地打击了寻乌城的商业。

^① 《毛泽东农村调查文集》，第7页。

^② 《毛泽东农村调查文集》，第57页。

第三，寻乌市场所能容纳的劳动力数目日益萎缩。寻乌城中开杂货铺的、做手工的店铺有很多，例如黄烟店、伞店、理发店、豆腐店、首饰店等。其中存在的学徒制度本是一条寻常人家的孩子上升的渠道，毛泽东感慨其中的阶级制度相当的模糊。这与农业中存在的“地主－富农－中农－贫农”的阶级断层不同。对当时处于重重压迫的农民来说，一旦失去自己的土地而成为佃农，那就只有不断沦落到更可悲的处境的可能，而绝无向上重新积攒土地的机会。而对于杂货铺学徒来说，他本身也是无本钱、无产的存在，但在学徒这个位置上仍然存在经过学习与劳动提高自己的境遇的向上途径。以情形最好的杂铺店学徒制度为例，一个学徒能够凭借自己的聪明勤勉实现阶梯式的上升，这个步骤可以划分为“学徒－帮工－先生”，其地位的上升都有外在的具体表现：在学徒时期跟着先生学习帮忙积累经验，学到的技艺就是学徒的报酬，其余没有工钱，穿的也是破旧的衣服；在三年学习结束后，学徒需要在店内帮忙一年，此时属于帮工性质，有工钱拿，老板还会为其准备探亲盘费、娶妻的礼物，并负责四季衣物，褪下旧衣服，穿上新衣服以示身份地位的变化；在一年的帮工期结束后，他有能力在外另寻店家，此时学徒的身份彻底退去，他成为店中令人尊敬的先生，可以与老板讲定薪俸的数目，随着店内生意兴旺，先生的工资也会逐渐提高，甚至可以分享店内的红利。即便是待遇相对较差的手工师父，例如制作黄烟的工人，他们的身份没有先生那么高，但也同样由老板提供伙食，拿着与杂铺店先生类似的年薪。而随着寻乌经济的萎缩，先生的薪俸也随之减少许多，更严峻的情况是因为店铺生意清减，缴不动货，又受到洋货的冲击，很多店铺都雇不起先生。例如，水货铺老板“汤尧阶，蕉岭人，资本二千元，没有请先生，缴用以外，无钱赚。早几年开油盐行很赚钱，前年起蚀本，改做水货”；伞店“从前（光绪年间）彭店雇工六七人，于今只雇两个人了”^①。越来越少的店铺能雇得起先生，意味着愈少无产者能指望做学徒来提高自己的境遇。例如，受洋货严重冲击的伞店内就罕有新学徒，因为人们认为这一行当是难有希望的。可见，寻乌的经济下滑，也表现在学徒制这一向上渠道的逐渐封闭。而当市场所能容纳的就业人口越来越少时，就会引起社会的动荡不宁。

第四，政治形势的不稳定干扰了寻乌市场的正常运作。首先，寻乌失业人口多，游民占全城人口的10%，当这些人在城内无所事事、无法为生时便容易选择落草为寇，威胁店铺生意。例如，开潮盐行的周裕昌先前有本二千元，“因做纸生意被匪劫失本九百多元，现只存千元左右了”^②。由于游民匪徒聚集，市场商业受到破坏，商业的进一步凋敝则会制造出更多的失业人口，形成恶性循环。其次，小小的寻乌城中不仅上演着手工业商品和资本主义商品交战的荣枯得失，还是不同政治势力斗争的舞台，前后便有光复派、新寻派、合作社派与官方势力等派别，其斗争摩擦可被总结为反动派间的矛盾、反动派与革命派的斗争。在军事混斗期间，商铺不仅无法做生意，且容易被反动派无差别强行派款，还有被抢劫的风险。例如，“民国五年郭怡和遭了一个大抢，光复派率领农民千多人入城，抢了许多别的店子。随即官军克复，又大抢郭怡和，抢去六千九百多元东西。从这年起，就衰下来，一年不如一年”^③。

第五，普通商人受到反动势力的盘剥。商业阶级也与农业阶级一般，存在着不同的性质区分，有资本较大的商人、小资产阶级、兼地主的商人、不话事的商人，也有积极干预政治的商人。毛泽东指出：“商人群众中却有几个人参加那统治全县的县政府。不过那几个人也不是完全代表商业资产阶级说话，他们是接受地主的领导，帮着做些事。这也是因为寻乌城商业不但是很小而且是逐年衰落的原故。”^④ 干预政治的商人例如主做生意兼小地主的严国兴，便花费六七千元参选省议员。又如，何子贞“一面当公安局长，又当警察队长，又当国民党委员”^⑤，其父亲何学才承包牛捐，“一千七百多元捐额，实际则收二千三四百元”^⑥。无论明着暗地，政府军阀对商业的打击还有很多不同方式。军阀、

① 《毛泽东农村调查文集》，第75页。

② 同上，第58页。

③ 同上，第64页。

④ 同上，第100页。

⑤ 同上，第100页。

⑥ 同上，第158页。

操持政权的特权阶级磨牙吮血向商界，普通商民自然毫无发展的空间。在这种情形下，为了拥有特权不受压榨，反而去剥削普通商民，使更多有资本的狡猾商人投靠封建反革命的势力，形成又一个恶性循环。可以看出，普通商民不仅在经济上备受盘剥，在政治上也处于极低的地位，无法扭转于己不利的盘剥政策。

当毛泽东进行调查时，寻乌人以“世界不好”来形容当时的情景。这个形容的确很精准，反映出即便是小小寻乌城的兴衰枯荣，也与这个世界的变化息息相关。寻乌市场凋敝的原因总结如下：一、背靠帝国主义势力的洋货大举入侵，军阀混战党派相争使国内市场没有安稳公平的发展条件；二、苛捐杂税与无差别派款，使得寻乌城脆弱的市场进一步萎缩；三、在一个环绕这手工业、农业的城市中，农民是县城市场重要的消费者，因此商业的枯荣是与农业，农民阶级的利益密切联系在一起的，农民遭受深刻的盘剥使得寻乌市场缺乏主要的消费对象、市场失去活力；四、日益萎缩的市场使得很多手工从业者，中小商民被挤出原本的岗位，由此寻乌城失业人群极其庞大，形成流匪势力，愈加给寻乌城的商业增添了不安定的因素。因此，寻乌城商业的衰弱也就无可避免了

三、改善寻乌问题与探索红军工作方向的同构性

由上文可知，红军所抵达的寻乌是一座逐渐没落、市场运转疲惫、居民生活缺乏出路的城市。其时，半封建半殖民的中国大地上，与寻乌处境相似的县城与城市不计其数。如何重新激活县城与市场的活力？答案依旧是“没有调查就没有发言权”。毛泽东一贯重视做调查，不仅重视农村调查，也重视城市、县城的调查。除寻乌调查，毛泽东在根据地探索期间还对遂川县城草林圩、长汀城、会昌筠门岭等地进行调查，掌握了较为丰富的各县城资料。由此观之，寻乌调查并不是孤立的调查，而是在中国革命进程中的一次调查，以往的革命建设经验，联系实地的考察探访，为改善寻乌问题奠定了基石，而寻乌作为县城的典型案列又为中国革命该如何进行提供了答案。可以说，这既是为寻乌市场寻找出路，也是探索红军出路在何方的一次调查。

（一）寻乌市场的出路：五种“平”

在总结茶陵斗争经验时，毛泽东以商业买卖与军事策略作对比，称“赚钱就来，蚀本不干，这就是我们的战术”^①。赚钱这个譬喻即意味着有上升的可能性。在市场上，这个上升的可能性指的是学徒凭借自己的努力有成为师父、工人与先生的可能，小生意能够通过店主的细致经营得到积累慢慢扩大，通过公平的买卖，民众有养活自己和家人的希望。上升不仅意味着经济状况的改善，也意味着自我价值的实现。这是非常朴实真切的盼望。与之相反，蚀本则象征着上升可能性的封闭。做生意者的确也总是蚀本不干，然而在“世界不好”的情况下，为勉力维持生活，蚀本也不得不干。当出路向所有人敞开的时候，整个社会就会呈现出一种向上的活力，而当出路向绝大多数阶级封闭的时候，社会就奄奄无生气。因此，寻乌市场所应解决的问题，就是如何寻找到出路的问题。这个出路不是指保证每个商铺走上富裕之路，而是让上升的可能性向整个市场开放。

如何做到这一点？首先，红军在过往革命中形成对商人、手工业者的正确认识；其次精细的调查为改造工作的落实奠定了基础。下文将结合《红军第四军军党部布告》与解放寻乌后的市场变化，来谈谈红军是如何为县城市场寻找出路的，从中也可以佐证为何毛泽东对待城市，商业各阶级的道路是正确的。

《红军第四军军党部布告》由朱毛二人联合发布于1929年6月，全文共一千余字，十分简洁犀利，现摘引一段如下

你们明白你们的地位么？你们是半殖民地的小资产阶级，帝国主义压迫中国，洋货不断的进口，中国工商业不能发展，你们想，打倒了帝国主义于你们益处几大？半封建的地主阶级集中了多数田地，在他们手里，重租重息，农民贫困到十分。乡下人无钱到城市买货，城市工商业因此凋敝不能发展，

^① 《毛泽东年谱1893-1949》，第244页。

打倒了地主阶级，废止收租制度，农民得到了完全的收获，向城市买货的力量大大增加，你们想，城市的生意不会大大的发达么？国民党及其政府，是帝国主义的走狗，地主阶级的代表，国民党及其政府打倒了，帝国主义失了走狗，地主阶级失了代表，工农兵政府掌握了政权，民权革命（打倒帝国主义打倒地主阶级的革命）就算有成功的希望了，你们不觉得这于你们是有好处的么？

布告一开始便非常清晰地提出共产党的任务，这三大任务涉及三类需被打击的主体，即帝国主义势力、地主阶级、国民党，恰与使得市场大受打击三个主要因素完全重合，这就将商人的现实利益与共产党的使命紧密结合起来。需要注意的是，这则布告的写作对象其实有两个：一是商人，通过简洁明了的剖释，向商人说明他们需要奋起反抗的对象是帝国主义、地主阶级与国民党，而共产党则是与商人目标一致的同盟军；二是红军本身，在布告中反映与总结了红军当时对受压迫的工商阶级的认识与工作方法，即与工农利害一致的商人是潜在的革命力量，是亟需被团结的。

那么，红军如何与商人、做生意的手工业者形成稳固的联盟？结合压迫市场发展的三大主体分析，红军改善寻乌县城市场的策略可以用五种“平”概括，即平稳市场环境、公平竞争、公平筹款、政治平等、平抑税款。

1. 从大环境而言，帝国主义势力、地主阶级与国民党等特权势力造成社会动荡，影响市场平稳发展。在寻乌，红军发出了对商人极力保护的声明，鼓励中小商人做生意，为市场形成一个较为良序的交易秩序。此“平”在于平稳市场环境。

2. 在帝国主义势力下，洋货入侵，给国内商业，手工业带来极大的冲击。而革命有利于国产工商的机器化的发展，例如在先前便抗租胜利的寻乌南半县，裁缝行当上“机器化的速度更发快”^①。此“平”在于以同等的制作器械与洋货进行公平的竞争。

3. 红军对筹款对象作出明确的划分。寻乌调查同年4月，朱德、毛泽东在广东南雄领导红军发动群众，不向二千元以下资本的商人筹款，对有二千元以上的商人进行累进比例征收。此“平”在于公平筹款。

4. 红军占领寻乌成立苏维埃之后，实现了人民的自我赋能，普通商户拥有参政的权利，例如曾做过小商的赵镜清、刘茂哉、刘星五就担任寻乌县苏委员，参与寻乌调查。政治地位的提高不仅意味着中小资产阶级能够维护自己的利益，还意味着他们将进入一个包容不同阶级的民主会议，在这里他们能够接触到来自社会不同人群的声音，了解更广泛的阶级利益。由此，才能更真切地认识到与工农阶级团结的重要意义。此“平”在于政治平等。

5. 地主阶级与特权阶级对普通商民、手工业者施加的各类苛捐杂税，共产党一并废除。例如，商民痛恨至极的“百货捐”，在群众斗争发展的南半县便加以废除。更重要的是，减轻捐税负担的受惠者不仅有商人手工业者，还有广大贫苦农民。在红军的带领的土地革命中，农民不仅不再被地主的劳役、捐租税等重负，还能够分进土地。如此既增加了农民的消费能力，又有利于县城商业恢复活力。此“平”在于平抑税捐，荡平商业门栏。

五个“平”为中小商人、手工业者指明出路，也勾勒出毛泽东对于城市的工作思路。尤其是平抑税款，使农民与商户、农村与县城的密切关系再次得到清晰的展现，红军在农村进行的开拓运动不仅是空间意义上的包围城市，还是经济意义上的双向激活。

（二）红军的出路：建立阶级联盟，以土地革命带动县城市场的经济变革

毛泽东在与《寻乌调查》同期写作的《反对本本主义》中强调：“我们不仅要调查各业之间的相互关系，尤其要调查各阶级之间的相互关系。我们调查工作的主要方法是解剖各种社会阶级……确定哪些阶级是革命斗争的主力，哪些阶级是我们应当争取的同盟者，哪些阶级是要打倒的。我们的目的完全在这里。”^② 因此，对于红军来说，寻乌市场是一个生动的案例，帮助他们找到保护商民、处理城市商业、巩固联盟与团结更广泛阶级的方法。最重要的是，通过寻乌调查，农村阶级与城市商业阶级间千丝万缕的联系得以呈现。

① 《毛泽东农村调查文集》，第81页。

② 《毛泽东农村调查文集》，第6页。

毛泽东在调查中发现，在寻乌城中做生意者除单纯的资产阶级外，还有佃农与商业化的地主，对于不同阶级属性的群体，红军在实践中发明了不同的应对策略。佃农参与市场的目的在于交上谷纳钱纳。土地革命结合红军对商业的保护，使得这类对象在农业与商业上都受到保障。而商业化的地主尤其是小地主，“他们开小杂货店，收买廉价农产物候价贵时卖出去，大概百个小地主中有十个是兼做这种小买卖的”^①。这样的生意实际上是与农业上压榨贫农联系在一起的。在小地主兼做生意者这类人身上，问题的复杂性尤为凸显：一方面，小地主以田租、谷利、放高利贷等形式残酷的剥削贫农，具有封建反动的性质，是需要被没收土地，配合土地抽多补少抽肥补瘦工作的阶级；另一方面，小地主兼商人在政治上受大中地主统治，在经济上亦受资本主义侵蚀与政府机关派款压榨，因此在思想上易于向民权革命运动靠拢。毛泽东指出，带了些许资本主义倾向的中地主日益与大地主相妥协结成反革命战线，而带着革命民权主义倾向的小地主则靠向无产阶级意识的指导，与贫民阶级结合起来，形成土地革命斗争。由于双重身份的存在，对于商人兼小地主这类对象，需要有既打击，又扶持的双重态度。

农民与中小商人之间存在紧密的利害关联，都有同样的压迫敌人，因此在革命中可以争取中小资产阶级，净化或转换他们身上的封建剥削成分，使得商人手工业者与农民形成紧密的联盟。同时，在农村开展土地革命，打倒土豪分田地，不仅有利于农民，也有利于培育市场的消费者，重新激活城市经济的发展。因此，在当时不冒进大城市，而是先在农村、县城进行工作，不仅出于国共军事实力差异大的考虑，也是革命循序渐进的需要。

红军的出路蕴含于人民的出路，社会的出路。由农村包围城市的道路不仅在于武装占领，还在于对整个社会进行改造与重塑，赋予在此生活的人民以向上的可能性，一条崭新的出路。当有活力、充满朝气的根据地逐渐扩大，才有可能替换、战胜已经逐步腐坏，缺乏生气的中心城市。在农村进行的土地革命直接带动着县城市场的经济改革，而在县城进行的经济政治变化也将有利于松动国民党对中心城市的控制，这也是农村包围城市这条道路的内在意涵。进一步扩大稳固革命根据地，将工农阶级与工商力量紧密结合，积攒革命联盟的力量，这是毛泽东通过寻乌调查，再一次得到验证的红军的出路。

四、《寻乌调查》的现实意义

《寻乌调查》作为新民主主义革命时期的一次系统而完善的调查，在理论与实践上明确了红军的发展方向，再次佐证“农村包围城市”的革命道路是对接马克思主义并符合中国现实国情的历史选择。同时，在乡村以及城镇的经济工作也让毛泽东等共产党人初步了解（手）工商业运行的经济规律，知悉城市与乡村之间紧密的经济联系与阶级同构。这些深入现实的工作，为新中国建国后毛泽东处理城乡关系、借助城乡商业流通支援新中国工业发展打下坚实基础。此外，红军的出路蕴含于人民的出路，这一工作方法成为人民民主的又一生动范例，也是体现着群众路线的宝贵践履。

今年适逢《寻乌调查》写作完成的九十周年，岁月须臾而过，经典著作则常读常新。《寻乌调查》依然是中国社会主义建设事业中需要借鉴的重要文献，它对当下中国的发展有如下启示：第一，正如习近平所强调的，重视调查研究，是中国共产党在革命、建设、改革各个历史时期做好领导工作的重要传家宝。《寻乌调查》中所显现的，以调查结合实践、由具体上升至普遍为导向的解决问题思路，应该在实践工作中得到充分的落实。第二，寻乌调查显示了“农村包围城市”道路丰富的内涵，即农村与县城、城市应该完成双向的经济激活。当前建设新农村的过程中，也应该提取其精神内核，实现新时代的“农村包围城市”。第三，寻乌县城前后状态的对比说明，让出路与上升的希望向所有人的人生敞开，是激发社会活力的最好方式，这与中国共产党人打破僵化的旧社会结构、活泛社会流动性的解放任务以及后来的社会主义建设目标相一致。

（责任编辑 临 川）

^① 《毛泽东农村调查文集》，第127页。

差异、时间性与存在

——对经典现象学奠基的一项尝试

马迎辉

【摘要】结合胡塞尔晚年对母婴从原区分到原融合的建构以及拉康对婴儿欲望结构的探讨，本文试图表明，超出母婴间闭合存在的不可见的它异存在，不仅感发建构了婴儿最初的分离感，而且迫使这一原存在者对其本己“将来”做出了决定性的想象；在此源生想象中，原存在者在创生本真的三维时间域的同时也创造了其本己存在。经典现象学由于错失了本源存在的拓扑构型与根本差异、现象学时间性的非时间基础以及建立在它异感发之上的本己存在的生成，需要一次根本性的建基。

【关键词】活的当下；原融合；差异；它异感发；存在；源生想象

中图分类号：B516.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)06-0064-07

作者简介：马迎辉，（杭州 310058）浙江大学哲学系“百人计划”研究员。

基金项目：国家社会科学一般项目“现象学视域中的精神分析思潮研究”（19BZX097）

现象学的最终合法性建立在它自身的基础是否牢靠之上，在笔者看来，承担这一任务的是贯穿胡塞尔整个研究生涯的内时间意识研究^①。在《观念》第一卷，胡塞尔曾明确指出纯粹自我对活的当下的建构对整个现象学的意义^②。但这一指明在当时略显突兀，因为无论《观念》之前的内时间研究，还是之后的“贝尔瑙手稿”，活的当下尽管不时被提起，但对它的专题研究却始终没有展开。

1929年左右，胡塞尔开始进入本性现象学阶段^③，这一根本问题开始得到聚焦。但活的当下的建构这一说法很是笼统，至少包含两层含义。其一，三维时间域中的时间相位，即前摄、原当下和滞留如何相互感发，从而建构整个“存在”，海德格尔和梅洛-庞蒂关注的就是这一层次的建构，到时^④以及身体之时间性的自身感发的基础即在于此^⑤。德里达同样如此，尽管他对原当下相比滞留，以及滞留相比回忆更具本源性持怀疑态度^⑥，但几乎从未怀疑过三维时间域本身是否存在。其二，更为本源的是三维时间域本身的生成问题，这一建构不再预设前摄、原当下和滞留的现成存在，列维纳斯是这一研究方向的杰出代表，他要考察的是绝对他者何以能先行存在于自身性之中并成为后者的基础。

第一层次的建构是学界关注的焦点，人们一般认为现象学的时间性指的就是活的当下中诸相位间

① 胡塞尔的超越论现象学研究与内时间研究之间具有平行关系：1907年对滞留的发现为超越论现象学的首次表达奠定了基础，1910年左右对滞留的双重意向性的揭示为《观念》对意向网络的说明提供了可能，“贝尔瑙手稿”对完整的双重意向性，尤其是其中的动机引发原则的先天说明则为发生现象学建立方法论基础，而晚期的“C时间手稿”对本性现象学最终的时间性基础，即活的当下予以专题性的探讨。

② [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第137页。

③ “本性现象学”这一说法取自倪梁康教授。（参见倪梁康：《心性现象学的研究领域与研究方法》，《华东师范大学学报》2011年第1期。）

④ 海德格尔的“到时”或者说时间化，意味着“曾在着的有所当前化的将来”这三维时间域的运作。（[德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2015年，第397页。）

⑤ 参见[法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2012年，第533—534页。

⑥ [法] 德里达：《声音与现象》，杜小真译，北京：商务印书馆，2001年，第84—85页。

的内在关联。但笔者要指出的是，在1929年之后，胡塞尔对活的当下之被建构的探讨已经实现了新突破，其中隐含的新差异与存在观念将有可能从根本上拓展传统现象学所讨论的事态范围。本文的目的即在于围绕胡塞尔已经揭示的现象学之界限事态，通过引入拉康的思想资源来说明这一拓展的可能性及其意义。

一、分离与原融合

已经拥有三维视域的当下是一种具体存在，因为这一结构已经先行规定了何种素材能够进入时间域并在其中被时间化。在具有存在论倾向的现象学家那里，它往往被视为生存论建构的隐秘的起点和归宿。譬如，海德格尔就认为此在之所以能在世存在，是因为它一开始就已经出离了自身，已然投身于被规定的将来，而此在对其本真存在的建构最终也建基于它对自身的领会^①。

在超越论现象学的语境中，胡塞尔将我在纯粹被动性中与他人的结对视为他人向我显现的意向基础。结对有两个要件：一是我不再作为世界中的主体存在于世，因为这一主体意味着我已经具有与周遭世界以及他人的关联，胡塞尔要求对这些关联予以还原以回到建构这一关联的源点；二是我必须与他人共当下存在，因为只有共同的当下才能确保我与他人结对的直接性，在《笛卡尔沉思与巴黎讲演》中，胡塞尔将这种直接关联具体化为我与他人之间延及对方的自身唤醒和自身相合^②。

结对尽管也是共在，但它与在世中与他人共在在不同。在世共在的主体已经拥有了习性积淀，海德格尔曾最贴切地将有相同习性的存在者称为常人，他们因分享了共同的社会和历史关联而失去个性。相比而言，结对的主体处于中间状态：一方面他与他人共在，不具有唯我性；另一方面这种主体与他人的共在要求并不建立在习性之上，而是通过直接的联想结对所实现的，胡塞尔称这种共在状态为融合（Verschmelzung）^③。

在经验层面，胡塞尔将此事态例示为母婴关系。母婴关系很容易被理解为单纯的经验事实，它过于日常了，很难与现象学的超越论建构关联起来。这是一种误解。必须注意的是，胡塞尔是在本能意向上探讨母婴关系的，关注的是母婴间的意向关联，而非个体实在的心理事实。本能意向本身意味着融合共在，因而，在胡塞尔那里，母婴关联从来都是一种超越论事件。在此意义上，笔者将婴儿视为超越论意义上的原存在者。作为一种实际的生存者，婴儿与海德格尔的此在的差别在于，他并非一出生便被抛于世，而是养育于家^④。据此，我与他人之间的结对、融合问题获得了新的基础。

婴儿与母亲处于天然的共在和融合状态，母婴关系可视为结对的最佳例，但这一关系的提出给胡塞尔带来了出乎意料的困难。具体说来，母婴关联与一般所谓的结对之间至少有如下重要区别：首先，在习性现象学中，结对主要发生在成人之间，它指的是多个各具其人格世界的存在者之间的直接关系；但在母婴关联中，婴儿还是有待获得习性积淀的原存在者。成人在结对中能够明确意识到他人与我的外在和差异，但婴儿不同，它一开始并不会认为母亲和它是外在的，这种直接的建构性关联被胡塞尔称为原融合（Urverschmelzung）。^⑤ 不难理解，与将差异作为前提的融合结对不同，母婴间的原融合何以能产生差异显然更为基本。其次，也是更困难的，在时间性上，成人之间的结对联想建立在具体当下中，这一建构活动以三维时间域的现成存在为前提，我与他人结对的动机就存在于占据着原当下相位的我已然拥有的对本己未来的预期之中，他人此时只能存在并显现于我向未来的敞开；婴儿则完全不同，从胎儿到襁褓，它一直是母亲身体的儿童，而母亲也“依其母性本能‘生活在婴儿

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第339页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，北京：人民出版社，2008年，第149页。

③ 同上，第155页。

④ 参见马迎辉：《家与存在——一项现象学的研究》，《哲学动态》2019年第3期。

⑤ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C – manuskripte*, hrsg. von Dieter Lohmar, Springer, 2006, S. 76, S. 82.

那里’”^①，据此，母婴之间构成了一个闭合的环形存在，婴儿的本己将来还有待创生。

一旦明确了这些问题，结对联想与原融合之间的建基关系以及后者对整个现象学的建基意义就更加清晰了：我与他人之间的绝对分离产生自婴儿与母婴之间的最初的分离感，作为结对之基础的当下中的将来相位最初产生自婴儿对其本己将来的创生，而结对这一事态本身的合法性自然就奠基在母婴之间的原融合的可能性中。

其中，笔者特别要强调的是母婴之间的封闭存在与三维时间域之间的根本差异。在结对中，我的身体的在此存在占据了原当下的位置，结对融合的可能性就建立在我与我的过去的关联中，因为我的动觉系统作为积淀在身体上的习性关联使我能在他处那里活动，这一事态被胡塞尔当作结对之现实化的关键。原融合则不然，从婴儿的观点看，母亲的身体活动是它身体定位的源点，母亲在它根据其本源要求借以满足的正常视角^②中的出现以及她的身体运动建构了它的“当下”存在，婴儿在原融合中一开始并没有其本己“将来”。当然，这并不是说婴儿在与母婴的原融合中已经拥有明确的当下意识，仿佛它就是作为当下源点的母亲身体活动的“滞留”一样。实际上，在此封闭存在中并没有时间性，对婴儿来说，这里没有“当下”，没有“滞留”，更没有“前摄”，封闭的存在是无时间的，现象学的根基处有着一种无时间的存在。

那么，婴儿何以能觉察到它与母亲之间的差异？它何以能突破与母亲之间的封闭存在？又何以能创生其本己将来？如果活的当下的本真的三维时间域是经典现象学的共同基础，那么笔者必须指出的是，胡塞尔对母婴关系的揭示已经迫使现象学家们必须认真面对现象学本身的最终基础问题，其中最关键的是解释超出封闭存在的“将来”如何被创生。

正是在此时期，胡塞尔不仅开始揭示前一存在领域，而且明确提出存在建基于意志真理的方案^③。前一存在以及建构存在这些说法显得很奇怪，存在本身是形式性的，超出了总体化范畴，何来前存在？更遑论建构存在了。但如果考虑到胡塞尔对海德格尔的生存论建构的批评同样也发生在这一阶段，那么就不难理解这些说法中可能蕴含的现象学突破了，因为此在的到时本身即建立在三维时间相位之间的相互激荡之上。但这些参与感发的时间因素，比如“将来”，何以可能呢？

二、最初建构^④

我们面对的难题是：是什么因素对母婴间的封闭存在的感发使原初儿童意识到自己与母亲是分离的，进而原存在者又是如何通过对其本己将来的创生拥有三维时间域，从而为时间性的自身感发建立基础的。很遗憾，就笔者的有限阅读，尽管胡塞尔曾追问过前我性的自身感发源自何处^⑤，但他并未循此问题再向前哪怕迈出一小步，因为胡塞尔的现象学思考归根结底是我性的。

在晚年的探索中，胡塞尔已经足够清晰地对母婴间的封闭存在中刻画原融合。譬如，他告诉我们：“在原流动的持立的当下和我的自我的绝对的生活中，我们拥有为同一性奠定基础的原融合，以及不是为同一性，而是为距离和差异奠定基础的原区分（原对比、原初非同一化）。”^⑥“我们在距离和差异中拥有了一致和融合，凸出了同一性，并且，尽管我们生成了一种二—一性（Zwei—Ein-

① Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C-manuskripte*, S. 170.

② [德] 胡塞尔：《共主观性的现象学》第3卷（1929–1935），王炳文译，北京：商务印书馆，2018年，第877页。

③ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C-manuskripte*, S. 224.

④ 本文第二、三节是笔者对倪梁康教授的“人何以生而为人”这一发问的初步回答。与习性一样，对心体或者说本心的揭示也意味着一门意识考古学。在意向结构上，习性现象学建立在具体当下对纵向体验的建构之上，而心体则与活的当下对具体当下的建构相关；在存在上，心体的建构揭示出的是“主体”与不可见的存在之间的生存关联，而习性化的存在则与社会、历史、世代性相关。笔者在今后的研究中将逐步细化这一思路。

⑤ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C-manuskripte*, S. 188.

⑥ Ibid., S. 76.

igkeit),但它们还是处在遮蔽中的相互压抑之下。”^①在建构本真时间性的根基处,融合为“一”展现为活的当下从差异、区分甚至压抑到一致性融合的建构过程,借用数学家布劳威尔(Brouwer Jan)的术语,胡塞尔将此原始建构称为二-一性建构。

分离、差异、距离以及原融合、二-一关系都存在于母婴所建构的封闭的存在关联中。根据胡塞尔,从分离、差异到原融合,体现的就是婴儿在封闭存在中对自身的建构。但是,婴儿与母亲的分离感从何而来?换言之,何以有“二”?与母亲身体的原融合又何以可能,如何融合为“一”?婴儿超出自己与母亲之间的闭合存在,对其本已存在的建构又何以可能?

婴儿依据其生存本能存在,母亲也是根据其母性本能与婴儿共存。但胡塞尔并未说明这种建基于本能意向的原融合的“断离”何以可能,他只是告诉我们,与母亲一样,父亲对婴儿来说意味着第一性的他人^②。在笔者看来,胡塞尔的这一说法只适用于已经产生明确的差异感的婴儿,此时的婴儿已经拥有了其本已存在;但我们的问题指向的是母婴之间的原区分何以可能,这种区分才是“主体”建立其实际存在的第一步。

原融合中的分离和差异的产生需要闭合存在之外的某种因素的激发,因为这里涉及的是基于本能意向的无时间的“一”的断裂。在此将引入对相同论题做过杰出研究的法国哲学家拉康的观点来推进胡塞尔的研究。根据拉康,婴儿的欲望在母亲那里无法得到完全的满足,因为“在要求与需要分离的边缘中欲望开始成形。这个边缘地是要求以需要会带来的那种没有普遍满足的(称之为‘焦虑’)缺陷的形式开辟的。而要求的呼唤只有在他人那里才是无条件的”^③。婴儿的要求与需要之间的不对称性产生自从“他人那里”来的对主体的呼唤的无条件性,因而,原存在者的欲望的真正对象是“作为他人的”欲望。与胡塞尔通过本能意向所表达的母婴间的原融合不同,在拉康看来,婴儿欲望的其实并不是母亲,而是处在母婴间封闭存在之外的不可见的因素,即母亲的不在场的欲望。这不啻于说,母婴间基于本能的原融合的根基恰恰在此直接关联之外,原融合根基于他处。笔者认为,这一发现对现象学具有重要的建基意义。

从发生的角度看,是原存在者在闭合存在之外的不可见之物感发建构了婴儿与母亲的分离及其他对闭合存在的超出。这里需要强调的是,婴儿的欲望在母亲那里的无法满足感,欲望向母亲的欲望以及婴儿与母亲的分离感,这几个环节并非依据客观时间逐次展开,它们是同时生成的,其基础正是婴儿欲望向母亲的不在场的欲望。正是婴儿在闭合存在中的真正所欲之物的绝对外在性迫使他实施了与母亲的分离,母婴间的闭合存在就此分裂了。笔者愿意将此看作对胡塞尔未曾言明的母婴间的分离、差异和距离的起源的说明。

胡塞尔认为,原儿童“已经拥有了原开端的视域”^④。现在看来,婴儿已经拥有的“原开端”正是母婴闭合存在之外的它异因素激发的结果。这里所谓的“原开端”其实还不够本源,它自身建构于拉康意义上的客体小a对闭合存在的它异感发。同样,当胡塞尔指出婴儿在与母亲的身体中“已经拥有了动觉,并且以动觉的方式运动地拥有他的‘事物’……”时^⑤,笔者想要指出的是,婴儿已然拥有的身体动觉表面上看也是源自母亲基于其本能在婴儿那里的身体活动,但在新的建构活动中,母婴之间身体性的原始关联也不可能以一种封闭的样式存在,它实际上同样源自婴儿的欲望所指向的不在场的对象,从发生的视角看,这种不在场性已经先行规定了婴儿身体活动的方向。

① Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), *Die C-manuskripte*, S. 255.

② [德] 胡塞尔:《共主观性的现象学》第3卷(1929-1935),第875页。

③ [法] 拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海:上海三联书店,2001年,第624页。

④ [德] 胡塞尔:《共主观性的现象学》第3卷(1929-1935),第876页。引文略有改动,下同。这里需要说明的是,胡塞尔所谓的“原儿童”特指胎儿,胎儿在母体中已经有了他关于世界的原开端。但是,胡塞尔并没有进一步给出经验科学的材料,也没有说明胎儿是否以及如何意识到“原开端”是属于他的,这种最初的分离何以可能。本文暂时倾向于认为它异性对原开端的建构发生在襁褓阶段,至少在襁褓阶段更为明显、更具有决定意义,进一步确认仍有待对婴儿状态的实证研究,因而笔者对此问题不得不模糊化处理。

⑤ [德] 胡塞尔:《共主观性的现象学》第3卷(1929-1935),第876页。

在胡塞尔那里，母亲的观视在母婴间的原融合中建构了婴儿的处身于世。但在新的建构基础上，这种观视本身首先必须被来自不可见性的存在的眼光所穿透，进而才可能建构起婴儿的原初活动。反之，从婴儿的角度看，正因为它先行洞察到这种建构了母亲之观视的异质目光，洞悉母亲的欲望中的它异性，才能意识到母亲与它的分离，进而才能在与母亲的差异和距离中重建自身的存在。在观视的交织存在中，婴儿的身体活动同样经历了从与母亲的身体的原融合到分离的进程，据此我们同样可以谈论婴儿身体的源始缺场以及原动觉的非本源性，因为它们最初都生成于闭合存在之外的不可见之物的它异感发。

原融合已经不再是存在的本质特征，它自身建基生成于它异感发，原存在者的实际存在向作为融合之根基的不可见性的拓展意味着存在领域的拓展。尽管我们已经初步获得了建构实际存在的第一步，但问题还远没有解决，因为不可见物的它异感发仅仅说明了闭合存在的分裂的必然性与原融合的可能性，这里的差异仍然有可能保留为闭合的“二”，甚至可以说，我们获得的可能仅仅是融合的“二”对无时间的封闭的“一”的简单替代而已，这里的关键仍在于说明作为经典现象学所谓的存在之最初基础的三维时间域自身的可能性问题。

三、差异与源生想象

在婴儿与激发它的分离感的绝对外在的存在之间有一种本源的距离。这种距离与其创生的母婴间的分离根本不同，前者在闭合存在之外，婴儿不可能知道它有多远，它是不可见的；后者则始终存在于闭合存在之内，借用海德格尔的术语，它带来的是可见存在之内的显、隐运动。从异质存在对母婴融合的感受建构来看，两种距离之间具有一种建基关系，本源距离建构了母婴之间的分离和差异。

本源距离中隐含了存在上的根本差异，这一差异标明了原始的实际存在者能够领会的存在与建构此存在的绝对的外在存在之间的根本差异。但在绝对它异存在对母婴闭合存在的感受建构中，我们会遭遇如下困难：首先，婴儿领会的存在一开始似乎仍然是闭合的，还未来得及就其自身展开；其次，绝对存在的建构这一说法过于含混，对襁褓中的婴儿来说，它异存在及其感发性始终是不可见的，用拉康的话说：“人对自己欲望的无知与其说是对他所要求的东西的无知还不如说是对他在哪里有欲望的无知”^①，因而，所谓“建构”本质上也只能展现为一种源自婴儿的寻视所不可及之处的不可能被领会的给予。

婴儿在襁褓中已经“临渊而在”，是选择掩盖已经产生的分离，继续以母亲的身体活动为源点维系与母亲的原融合，还是做出生命中的第一次决断：创生本己的存在？原存在者陷入两难。拉康将此两难形象地描述为面对打劫时选择“要钱还是要命”^②：维持与母亲的原融合意味着捍卫无意义的本真存在和自由，而创生存在意味着进入语言关联所建构的大彼者的世界，其结果只能是丧失主体的本真自由^③。胡塞尔并未匆忙地对存在予以价值评判，他要强调的是原存在者此时能够想象出他的世界并一再地对之予以认同^④。因此，在它异感发之下，婴儿实施了一次特殊的想象，在此想象活动中，原存在者不仅超出他与母亲的存在关联，而且实质性地创生了其本己的存在，这种真正的创造性的想象可以被称为源生的想象。

就婴儿创生其本己存在而言，它异感发是其最初时间化的建构动力，而婴儿的源生想象则是本真时间性的真正发端。母婴关联所构成的存在没有时间，它是纯一状态，它异感发使其分离，胡塞尔对源生想象的揭示表明，婴儿在其分离感中并未简单地“满足于”与母亲的原融合，单纯的融合也不

① [法] 拉康：《拉康选集》，第 625 页。

② Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil/Points, 1973, p. 237.

③ Ibid., p. 237.

④ Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)*, Die C – manuskripte, S. 276.

可能建构其独立存在。由此，在笔者看来，源生想象至少有如下意义：首先，这一事关原存在者之存在的行动创生了时间性。时间性从不是现成之物，为了在它异性所敞显的存在深渊面前挽救自己，原存在者借助其源生想象出离了与母亲的闭合存在。这一本源的绽出创造了原存在者的本己“将来”，正是在此一瞬间，母婴之间的分离才展现为“原当下”和“滞留”，本真的三维时间域才由此诞生。其次，对婴儿的本己存在的创生同时意味着原存在者对其根本缺失的想象替代，这是本源差异在原存在者身上的一次根本性的创造。表面上看，源生想象似乎是婴儿出于自身要求的本己行动，实际上，这种行动的动机根基于不可见的欲望之处。

在不同时期的内时间研究中，胡塞尔曾一再提到同一种建构事态。例如，1910年左右，他告诉我们，在构造时间的统一的现象流中，同时共在的多个原感觉次序的河流在一个有束缚力的形式中自身合规律地变异流逝^①；在C手稿中，他再次清晰地指出了原感觉次序的变异流逝的基本形式，“在（原流动的）原现象的生活之原构建中，作为时间化的流动，这种生活就是流动的‘原共在’，即是说，就是一种连续的同时融合，而这种同时融合就是在原现在、滞留性过去和前摄性将到这些形式的连续映射中存在的东西”^②。原感觉次序在变异流逝中的有束缚力的形式，就是同时融合着的“原现在、滞留性过去和前摄性将到这些形式的连续映射中存在的东西”。但是，多束原感觉意识的分化和聚合何以可能？何以能演变为“原现在、滞留性过去和前摄性将到”这一本真的时间结构？对此，胡塞尔没有予以说明。根据他晚年给出的线索，笔者认为，可以将母婴的分离感看作原感觉意识的最初分化显示自身的示例，进而可以将分离感在它异感发中的从无时间到本源时间化的过程看作聚合的具体形式，现象学的本真时间性就生成于这一由分化到聚合的建构过程之中。

胡塞尔曾指出时间结构中的远滞留，即流逝出活的当下的滞留将流逝综合为无差别的统一性^③。这是时间意识的观念化进程，对此统一性的界定无疑具有重要的价值，因为它为客观性的诞生奠定了基础。但笔者认为，对“未来”的想象本身就是一种更为本源的观念化。我们可以将此观念化称为第一性的观念化，以区别于胡塞尔那里作为滞留之综合样式的观念化。两种观念化具有如下建构性的关联：在源生想象中，第一性的观念化意味着本真时间结构的诞生，在此观念化中同时产生的不仅有第一性的滞留，即活的当下结构中的原滞留或者说近滞留，而且包括了溢出当下的远滞留。换言之，从母婴关系看，在婴儿想象出其本己“将来”的同时，它自身也经历了时间相位上的变奏，不仅明确了自己作为“滞留”与原当下，即母亲所占据的时间相位的关系，同时拥有属于自己的“共同财产”。这种看似悖谬的说法指示的是，主体所拥有的一种最终以综合的观念化形态向其他主体呈现出的滞留的流逝。

但在本真时间性的最初创生中，占据“滞留”相位的婴儿尚未真正成为独立的主体，它的生存仍然依赖于在源点处的母亲的观视。笔者认为，胡塞尔所谓的前-自我首先就展现为这种形态的自我。这种前自我如何生成为原自我，占据原当下的相位，从而成为胡塞尔一早就已揭示的超越论建构的源点？在源生想象中，原存在者不仅首次构想了其本己存在和本真的时间性，同时对不可见的它异存在实施一次坚决的“变更”，他与它异存在之间的本源差异随之被遮蔽了，这类似于精神分析所说的原始阉割。在此“变更”中，源生想象使原存在者“断绝”了他与它异存在的关联，它将不可见性装扮为自己可知和可控之物，原存在者据此获得了独立于母亲的视角和立场，他借此一举占据了活的当下的原核的位置，并由此获得了独立地创造具体当下的可能。笔者认为，只有在此建构的基础上，世界才真正向原存在者敞开，存在也才真正具有本己性，成为向来我属之物。

在新的建构基础上，存在的二一性建构不再体现为胡塞尔已经揭示出的母婴之间由差异（二）融合为“一”的建构——这种说法错失了存在的本源差异及其对存在和时间的建构作用——而是更

① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2009年，第426页。

② Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C-manuskripte*, S. 76.

③ [德] 胡塞尔：《被动综合分析（1918–1926年讲座和研究稿）》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第328页。

本源地展现为在不可见的它异存在，即真正的“一”的感发中，原存在者与母亲分离为“二”，进而通过其对本真时间性和本已存在的源生想象建构他的世界。

四、存在的根本差异

哲学上如果确实存在突破的话，笔者坚信首先应该体现在思与存在的扩大上。在向现代哲学的转向中，胡塞尔的本质直观无疑是最佳的范例。相比笛卡尔、康德等人对表象和统觉的探讨，人类的直观及其所建构的存在的范围被大大拓展了。在此方向，本文关心的问题是，胡塞尔已经确立的思与存在的范围能否被再次扩大？

在笔者看来，胡塞尔的“前-我性”和“前-存在”的说法还是有点模糊。我们不能出于术语上的对应，简单地将与之相对的问题刻画为它性以及它异存在，而应该尽可能准确地刻画出它们建构存在的可能性。“前-我性”和“前-存在”至少有如下同时产生的三个层次的建构：首先，它异存在对母婴间闭合存在的感发，这一建构是前时间的，是本真时间建构的真正基础；其次，婴儿在原先闭合存在中的分离感的诞生，是它异感发的最直接的结果，但这里仍然没有时间，其本身也无所谓存在；再次，婴儿对本真时间性和本已存在的源生想象。这是创造存在的决定性的一步，在此活动中，婴儿与母亲的分离感同时被明确为时间感，本源的时间性就此诞生。需要强调的是，这里的建构层次的划分与客观时间无关，它们是同时产生的，尽管我们可以在现象学的奠基上严格区分何者为先。

在源生想象创造本真时间性的同时，原存在者的本已存在与绝对外在的不在场性或者说它异存在之间的绝对差异也显露出来。存在这一差异与海德格尔所谓的存在论差异根本不同，后者标明的是存在与存在者的存在之间的差异，而前者展现的是存在中的一种无法逾越的深渊，源生想象所创造的本已存在实质上只是绝对的它异存在在此在的存在层面的替代而已。原存在者在此“虚构”了他的存在和本已性。这种对本已存在的“虚构”，并非拉康已经指出的婴儿对其在与母亲的闭合存在中的非本已存在中的异化。在笔者看来，这种所谓的异化其实并不真实存在，因为母婴间的分离与原融合看似为异化的产生留下空间，其实它们在其中不可能独立存在，婴儿只有在对存在的源生想象的基础上才可能意识到它们，分离与融合仍有待在本已存在的基础上被反向建构；相反，存在的根本差异意味着原存在者的本已存在与它异存在之间存在绝对异化，原存在者无法触及闭合存在之外的不可见的真实，只能在对其本已存在的想象中获得它异存在的虚像，直至将其建构为既与物。

看似悖谬的是，差异并非中断，不可见的它异存在与源生想象创生出的本已存在之间仍然是连续的。这里仍需区分如下情形：存在着的“主体”能够认定其存在与不可见的存在是绝对分离的，但就存在本身而言，即便其间存在本源差异和替代，那也是对存在的替代，存在自身的内在替代。更确切地说，本已存在只能是它异存在的扭曲和折叠形态，仅仅是它异存在在人所可能具有的想象能力的作用中所展现出的基本形态而已。这仍然是存在与其本质类型的建构问题，因为只有在此拓扑构型中，原存在者的本已存在才能“折射”出所谓的它异性存在。在此意义上，笔者甚至可以指出，所谓存在的它异性与本已性的区分都是主体的“造物”。

最后，笔者想要指出，在此种新形态的存在中，只要现象学家们如海德格尔、梅洛-庞蒂和德里达，仍然满足于将自己的存在探索安置在已然现成存在的三维时间域的自身感发之上，或者像列维纳斯将之维持在原印象性的差异存在的揭示上，那么，他们都将错失存在的拓扑构型与根本差异、现象学时间性的非时间基础以及建立在它异感发之上的源生想象对本真时间性和本已存在的建构。在此意义上，对三维时间域之被建构的可能性的追问，将意味着对现象学运动的一次根本性的奠基。

（责任编辑 行之）

构造性与被给予性的统一

——解决胡塞尔的超越论交互主体性难题的新路径

张俊国

【摘要】对于胡塞尔的交互主体性面临的理论困境，存在两种典型的解决路径：笛卡尔式道路和生活世界式道路。前者难以避免唯我论的指责，后者存在否定第一人称视角的危险。本文在此基础上提出构造性和被给予性相统一的新路径。对于构造他人，自我和他人的根本相似性是构造性意识，而构造性意识不是被构造的，而是被给予的。超越论自我的构造性和构造性意识的被给予性的统一，不但确保构造出的他者是另一个超越论主体，而且保证超越论自我在构造中的中心地位。构造性和被给予性的统一，从本质上反映了超越论主体性和交互主体性的结构依存性——“共源关系”，为解决胡塞尔的超越论交互主体性的理论难题提供新思路。

【关键词】主体性；交互主体性；构造性；被给予性

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)06-0071-07

作者简介：张俊国，安徽合肥人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“胡塞尔先验现象学中主体性、交互主体性和世界的关系”（63192131）

自从阿尔弗雷德·舒茨（Alfred Schütz）在其著名长文《胡塞尔的超越论交互主体性的难题》^①中对胡塞尔的交互主体性理论进行激烈而深刻的批判，交互主体性问题得到广泛关注和深入研究。《交互主体性现象学》^②的编译更是掀起了对胡塞尔交互主体性现象学研究的新热潮。黑尔德（Klaus Held）就认为交互主体性理论能否成功，关乎胡塞尔超越论现象学的成败^③。但超越论交互主体性遭来自现象学内外的双重批评^④。因此，对胡塞尔的超越论交互主体性难题，有必要在批判性地分析已有的解决方案的基础上提出新的解决思路。

一、超越论交互主体性的理论困境和唯我论

胡塞尔通过原真还原（primordiale Reduktion/primordial reduction）确立超越论构造的第一人称视

① Alfred Schutz, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 51-84.

② “交互主体性问题”在胡塞尔的《交互主体性现象学》三卷本（胡塞尔全集第13-15卷）中得到集中讨论。See Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Husserliana 13 (Hua. XIII), Zweiter Teil. 1921-1928, Husserliana 14 (Hua. XIV), Dritter Teil. 1929-1935, Husserliana 15 (Hua. XV), hrsg. Von Iso Kern, Martinus Nijhoff: The Hague 1973. 在下文中，胡塞尔全集 Husserliana 将简写为 Hua.，并在文中标出，不再详述。

③ 参见倪梁康：《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994年，第143页。

④ 来自现象学内部的批评有舒茨、兰德格雷贝、托尼森等，来自现象学外部的批评有哈贝马斯、维特根斯坦等。参见倪梁康：《胡塞尔的交互主体性现象学》，《中山大学学报》社会科学版2014年第3期，第87页。

角和超越论自我在构造中的中心地位和优先性。原真还原将他者及其构造成就悬搁，从而建立超越论自我的原真领域，并在这一“属我”领域中构造超越论他者。在《笛卡尔式沉思》中，胡塞尔认为在原真还原之后，剩下的就是超越论自我及其身体（Leib/lived body）。出现在原真领域中的另一个躯体（Körper/physical body）不是感知器官，而是一个物理体。在同感（Einfühlung/empathy）中，超越论自我依据和他者身体的相似性，通过类比统觉和结对构造他者。这不意味着胡塞尔通过同感的方式构造他人的过程的结束，自我需要基于他者行为的一致性判断对他者构造的有效性。

构造他者的困难源于自我无法对他者形成本原的（originär/original）理解，但正因为这样才能保证自我所构造的他者是真正意义上的超越论他者。因此，对他者的构造，一方面要从超越论自我出发，另一方面要确保所构造的他者是另一个超越论主体。前者规定对他者的非本原性构造，后者则规定构造的目标并强化这种非本原性构造的合理性。胡塞尔面临的难题是：如何在超越论自我的意识领域中构造另一个超越论主体，而不是自我的一部分或者复制品。胡塞尔通过原真还原，形成超越论自我的本己领域，加之第一人称视角和自我在构造中的中心地位与优先性，使对他者的构造存在“唯我论”（Solipsismus/solipsism）的危险。这导致胡塞尔的超越论现象学遭到唯我论的指责，甚至注定超越论构造理论不可避免的失败。

在众多指责中，舒茨对胡塞尔的批评无疑是深刻而激烈的。舒茨否定超越论交互主体性的可能性，并指出构造他者的困难^①。首先，他反对彻底的原真还原。在舒茨看来，如果自我的意识领域中有关他者的一切都被悬搁，那么自我如何凭空构造出他者呢？还原之后，在原真领域中，自我没有关于他者的任何知识，因此无法拥有对他者的构造性理解。事实上，当谈及“我们”，就已经包含他者的意义。其次，自我和他者的身体相似性无法作为构造他者的基础，因为自我对自己身体的理解和他者躯体的理解是不同的，这种相似性是不可能的。此外，舒茨认为超越论主体是封闭的，自我的世界无法沟通他者的世界，并据此否定主体间交流的可能性，进而否定构造客观世界的可能性。

二、两种典型的解决方案及其失败

对于胡塞尔的交互主体性的理论困境，依据不同的文本有两种典型的解决方案：笛卡尔式道路和生活世界式道路。前者的文本依据是《笛卡尔式沉思》，而后者则是《欧洲科学危机和先验现象学》。笛卡尔式道路坚持第一人称视角和强调超越论自我在构造中的中心地位和优先性。胡塞尔的超越论构造是从超越论自我出发，并且坚持自我作为构造起点的优先性。这一理论过分强调超越论自我的绝对优先性，而交互主体性和世界处于从属地位。因此，在这个意义上，笛卡尔式道路有其本身难以克服的困难——唯我论。生活世界式道路从生活世界（Lebenswelt/life – world）的视角理解交互主体性的意义（Sinn/sense），侧重生活世界的本体论优先地位，并强调生活世界的历史性、文化性和社会性等层面。这种道路存在弱化甚至放弃胡塞尔的第一人称视角和先验构造的危险。

依据不同的文本，这两条道路都在一定程度上符合胡塞尔的超越论现象学思想，但是这两种理解都是片面的。对于笛卡尔式道路，即使构造出他者，这样的他者也只是自我的复制品，并没有超出超越论主体性而达到超越论交互主体性。因此，胡塞尔一直致力于摆脱的唯我论问题将难以解决。第二条道路不再强调超越论自我如何构造他人，而是通过生活世界达到交互主体性。这一定程度上可以避免第一人称视角和笛卡尔式道路带来的问题，但是这种方案弱化了超越论主体在构造中的作用，背离胡塞尔超越论现象学的基本原则。因此，如果坚持第一条道路，构造超越论他者和客观世界的目标无法实现；如果坚持第二条道路，交互主体性现象学的基本原则被否定。

^① See Alfred Schutz, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, pp. 51 – 84.

此外，对于超越论主体的超越论构造和生活世界的关系，塞巴斯提安·洛夫特（Sebastian Luft）认为胡塞尔的现象学存在两条路径，有两种不同的理论“地图”，这两条路径并行不悖，追求生活世界的目标与超越论构造理论互不影响。正如他所言：

胡塞尔关于主体的笛卡尔式论述和生活世界的本体论呈现出两种独特的、互不相同的方案。通过这两种方案，胡塞尔追求不同的目标：笛卡尔式胡塞尔追求的是科学的奠基性和基础主义（foundationalism），而生活世界的胡塞尔则对日常生活的世界的解释学感兴趣。这两个项目是完全相互对立的，不是因为它们相互矛盾或相互抵消，而是因为它们追求两个不同的议程。它们位于两个不同的“地图”上。对其中一个的追求可以完全忽略另一个。追求生活世界的“理论”而不必对先验（构造）问题感兴趣是可能的。^①

洛夫特肯定超越论构造理论，也认可生活世界的本体论式道路。“平行理论”是对这两条具有内在张力的路径采取的折中理解。胡塞尔的超越论现象学具有这种内在张力，“平行理论”具有一定的合理性^②。但洛夫特的理解割裂了二者的内在联系，超越论主体性和生活世界是胡塞尔的超越论现象学中两个相互交织、相互补充和不可或缺的理论视角^③。丹·扎哈维（Dan Zahavi）指出关于生活世界的阐述仍然属于超越论现象学的范畴，并且任何意义分析，即使关于生活世界的历史传统和代际生成等层面，都必须从第一人称视角出发进行理解^④。路德维格·兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）通过论证生活世界“涉及超越论主体构造成就的最内层维度”^⑤，从正面肯定超越论主体性和生活世界的本质联系。

通过以上分析可以得出这样的结论：超越论主体性和生活世界是密不可分的，过分强调前者会导致唯我论，这是笛卡尔式道路；而过分强调后者会否定第一人称视角的超越论构造。因此，笛卡尔式道路和生活世界式道路都是对胡塞尔超越论现象学和交互主体性理论的片面理解，不足以解决交互主体性面临的困境。这两条道路失败的根本原因在于割裂构造性和被给予性，前者过分强调构造性——超越论自我的构造作用，而后者过分强调被给予性——生活世界的被给予性。

三、新方案：构造性和被给予性的统一

胡塞尔的超越论交互主体性的难题一定程度上是由于过分强调超越论自我在构造中的优先性和构造作用引起的。从第一人称视角出发，在超越论自我的原真领域中构造出另一个超越论主体，这一目标自身决定过分强调自我的构造作用是无法完成的。对此，可以引入被给予性（Gegebenheit/giveness），通过构造性和被给予性的统一实现构造超越论他我的目标。在胡塞尔的交互主体性现象学中，构造性和被给予性是相互统一、不可分割的。德模特·莫兰（Dermot Moran）认为，“从现象学角度理解，意义在本质上是两面的，具有客观性和主观性的维度”^⑥。构造性对应的是主观性维度，而被

① Sebastian Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between life – world and Cartesianism”, *Research in Phenomenology* 34, 2004, pp. 198 – 234.

② 洛夫特认为，先验构造和生活世界是互不相同的，位于不同的“地图”，这是有文本依据的，例如胡塞尔在《笛卡尔式沉思》和《欧洲科学危机和先验现象学》中似乎采用两种不同的现象学路径。在一定程度上，这种在不同文本中作出不同论述的歧义性和模糊性，让洛夫特作出这样的理解。

③ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, p. 80.

④ Dan Zahavi, “Phenomenology and Metaphysics”, *Metaphysics, Facticity, Interpretation*, ed. by D. Zahavi, S. Heinamaa and H. Ruin, Dordrecht – Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 139.

⑤ Ludwig Landgrebe, “The Problem Posed by the Transcendental Science of the A Priori of the Life – world”, *European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. and trans. by William McKenna, Robert M. Harlan and Laurence E. Winters, with an introduction by J. N. Mohanty, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981, pp. 152 – 153.

⑥ Dermot Moran & Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, London and New York: Continuum, 2012, p. 296.

给予性对应的是客观性维度。任何一个意向对象都有被给予性的一面，这是感知活动的一极；而任何一个意向对象总是向主体显现，因此需要感知主体，这是经验活动的另一极。作为经验活动的两极，构造性和被给予性始终相伴随、相统一。这二者没有优劣和先后之分，构造性没有相对于被给予性的绝对优先性，反之亦然。任何一方的绝对优先性都会使超越论交互主体性理论困难重重：过分强调构造性维度，超越论自我无法构造出另一超越论主体；过分强调被给予性维度，超越论自我的构造作用将被弱化。

被给予性在胡塞尔的交互主体性理论中表现为预先被给予性，主要指视域（Horizont/horizon）^①的预先被给予性。主体的构造活动是在一定视域中进行的，视域是感知活动的背景和场域，同时为主体的意向活动设定了不可逾越的界限。虽然主体的具身化活动可以扩大主体感知活动的视域，从而实现视域的不断充盈，但这种充盈性始终伴随空乏性^②。对于当下化的感知活动，视域是既定的、预先被给予的。

预先被给予性在对他人的构造中主要指交互主体性视域^③是预先被给予的。对于交互主体性视域，根据胡塞尔的论述，扎哈维提出“开放交互主体性”（offene Intersubjektivität/open intersubjectivity）^④。我们对事物的感知需要他人的视域，不管他人是否真正在场。例如，当我站在房前观察一个房子的四面外墙，作为单个感知主体，在同一时间和地点，我不可能看到房子的四面墙，进而获得对房子外墙的完备认识。这时，我会假设其他感知主体的存在，他们也在观察房子的外墙，借助他们的视域我才有可能形成对房子外墙的完整认识。在扎哈维看来，主体对事物的感知体验需要他人的视域，进而可以确定交互主体性视域的存在，这是他引入和论证交互主体性的一种方式。但是，本文强调的是构造性意识（constituting consciousness），通过超越论自我的构造性和构造性意识的预先被给予性的统一实现对他人的构造。

在对他人的构造中，自我和他人的身体相似性不足以形成对他者的类比统觉，从而使意义从自我的身体转移到他者的躯体。身体相似性是构造他者的触发动机，但身体相似性不是自我和他者结对的根本基础（Hua. XIV, 61）。当看到躺在地上的死尸，我们不会依据身体的相似性将之感知为和我们一样的构造主体，因为它不具有和正常主体一样的感知能力和动感能力。反之，虽然一个人的一只手有六根手指，和正常人有所不同，但我们仍认为他是正常的构造主体。因此，盖尔·索弗尔（Gail Soffer）认为，让自我将意向生命归属于一个纯粹的物理事物是自我的身体和另一个躯体的外在相似性（outward similarity）。但这样的相似性无法成为发生现象学中的“本原性动机”（original motive）^⑤。我们甚至可以设想在技术发达的未来社会，看到一个和人的外形无异的机器人，根据身体的外观和活动能力，我们难以看出这是一个机器人。在没有进一步调查之前，我们会认为这是另一个主体。但从现象学的视角看，这个机器人无法展现和我们一样的理智、意志和情感等，最重要的是这个机器人不具备胡塞尔的构造性意识——“超越论生命”（transcendental life）。因此，我们不会将之理

① “视域”依据不同的标准可以划分为不同类型，如绍柳斯·各留萨斯（Saulius Genusas）区分出三种不同的视域：主体性视域、历史视域和本体论视域。本文将之划分为主体性视域、交互主体性视域和世界视域，并主要探讨交互主体性视域及其预先被给予性。See Saulius Genusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, London and New York: Springer, 2012, p. 226.

② See Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 83–84; Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918–1926*, hrsg. von Margot Fleischer, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, S. 7–8, 39–40.

③ 对于交互主体性视域，See Saulius Genusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, p. 225.

④ See Hua. XIV, 289; Dan Zahavi, “Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1997, 59 (2), pp. 304–321. 对于开放交互主体性的讨论，See Matt Bower, “Developing open intersubjectivity: On the Interpersonal Shaping of Experience”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2015 (14), pp. 455–474. 马特·鲍尔（Matt Bower）批评扎哈维关于开放交互主体性的现象学描述，并根据发生现象学的方法论原则提供一种新的现象学解释。

⑤ Gail Soffer, “The Other as Alter Ego: A Genetic Approach”, *Husserl Studies*, 1999, pp. 151–166.

解为和我们一样的构造主体。通过这些例子可知，对胡塞尔来说，自我和他者的根本相似性不是外在的身体相似性，而是内在的构造性意识的相似性，即超越论生命的本质共性。

构造性意识使他者作为另一超越论构造主体成为可能。胡塞尔认为如果没有构造性意识，他者就不具有意向性生命。构造性意识有一个基本特征：预先被给予性。换言之，构造性意识不是被超越论自我构造出来的，而是预先被给予的。如果自我构造出他者的构造性意识，那么他者将会是自我的复制品或一部分，而不是区别于自我的另一个构造主体。正因为他者的构造性意识不是被构造的，才能解释为什么自我无法获得对他者的本原性认识。正如胡塞尔所言：“我们在所谓的内在的或自我的认知中获得关于我们自己或者我们的意识状态的本原性经验，但是在对他者和他们的精神过程的同感中无法获得本原理解。”^①自我无法获得他者的本原性经验^②。在这个意义上，舒茨批评胡塞尔的超越论交互主体性的构造理论。但这一批评恰恰确证了胡塞尔构造超越论他者的目标，反而成为一种事实上的肯定。这种肯定充分说明构造他人的困难之处，并提出这样一个疑问：类比的意义转移是否依赖于对他者的本原性经验？如果答案是肯定的，那么对他人的构造将会失败，因为自我不可能获得对他者的本原性经验；如果答案是否定的，这符合胡塞尔的理解，因为他通过同感的方式来构造他人。对此，胡塞尔指出，异己的躯体只以一种间接呈现的方式为我而存在，并且这个异己的自我在同感的作用中被呈现（Hua. XIV, 60 - 61）。问题是，同感能在多大程度上理解他人呢？这个问题就其本身而言是不易回答的，一方面超越论自我具有构造他者的功能，这意味着获得对他者的理解和认知是可能的；另一方面，自我对他人的理解是非本原的，因此对他人的理解是渐进而持续的，也是不断修正的。但由于作为主体的人的思想意识是复杂多变的，这在一定程度上使我们只能不断接近对他人的正确理解，但无法完全理解他人。对于这样的困境，解决问题的办法是引入被给予性，而被给予性的核心是构造性意识的预先被给予性。

在此基础上，我们对构造性意识进行如下规定：第一，构造性意识是普遍的，是所有超越论主体共同具有的；第二，构造性意识不是被构造的，而是预先被给予的；第三，构造性意识是主体之间的根本相似性，但这一相似性并不否定身体的相似性。胡塞尔充分肯定身体以及主体的具身性在构造中的作用，通过身体，主体可以实现“我能和做”，从而进行超越论构造（Hua. IV, 151 - 152.）。构造性意识的预先被给予性决定了身体的给予方式：他者的身体只向他者本原性呈现，但这并不否定身体的交互主体性和客观性。因此，胡塞尔指出，“异质的身体是第一个交互主体性的、他人的身体”（Hua. XIV, 110）。第四，构造性意识的预先被给予性和原真还原并不矛盾。通过原真还原，他者的和构造性成就被悬搁，形成纯粹的自我意识领域。这并不意味着构造性意识也被悬搁，因为如果构造性意识被悬搁，那么超越论自我将其自身悬隔，自我的意向性生命将被悬搁，先验构造就无法进行。

必须明确的是，构造性意识的预先被给予性和超越论主体的构造性是统一的，二者不可分割；缺少其一，超越论交互主体性都无法实现^③。正是二者的统一才使得胡塞尔的相互同感（Wechselseitige Empathie/mutual empathy）（Hua. XIII, 376 - 377）成为可能。对他者的构造不是一种单向的自我构造他人，而是一种双向构造。胡塞尔指出，双向构造是一种无限的相互“反映”，是一种意向性上的

① Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1950, S. 8. (Hua. III)

② Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1952, S. 200. (Hua. IV)

③ 对于意义的构造问题，罗伯特·索科洛夫斯基（Robert Sokolowski）认为存在两个维度：依赖性（dependence）和超越性（transcendence）。他指出，如果过于强调依赖性维度，主体性的超越论构造就是创造意义；如果过于强调超越性，世界就无法获得意义，主体性是多余的。本文所提出的构造性和被给予性的统一，正是基于意义构造的依赖性和超越性的统一。See Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 197.

相互包含 (Hua. XV, 608)。构造的实质是给予意义 (giving sense)^①，然而这不是从虚无中创造意义。换言之，自我构造他人不是自我创造出他者的意识和构造能力，也不是自我赋予他者意义、他者被动接受意义，而是在双向构造的过程中，他者的意义向自我呈现。在胡塞尔看来，超越论主体的超越论生命通过构造其他主体而彰显，这是一种同时进行的双向构造。在某种程度上，自我构造他人的目的是为了他人能够构造自我，正是在他人能够构造自我的情况下，他者的构造性意识向自我显现，这时他者才是具有构造性意识的另一超越论主体。他者能够构造自我反过来证明自我是严格意义上的超越论主体，自我的意向性生命才能得以充分展现，因此真正构造自我的是自我和他人的意向性联系和生成性交往 (Hua. XV, 603)。这种双向构造反映了自我和他者在本源上的结构依存性，即“共源性” (Gleichursprünglichkeit / co - originariness)^②。自我和他者在构造上的共源性反对自我在本体论意义上的绝对优先性、第一性和他者的附属性、第二性。正如大卫·卡尔 (David Carr) 指出，对于胡塞尔来说，超越论主体的优先性是方法论的、而不是本体论的优先性。^③

对于唯我论的批评，胡塞尔并不否认，但他认为超越论唯我论只是一个从属阶段，是超越论构造的第一个阶段，然后才能从超越论本我论 (Egologie/egology)^④ 现象学发展到超越论交互主体性现象学。他认为先验现象学必然会从先验唯我论阶段转向超越论交互主体性阶段，这是一种构造顺序上的必然上升过程 (Hua. I, 181/155、69/30 - 31)。先验唯我论只是暂时的、通往超越论交互主体性的、必不可少的过渡环节，而不是最终阶段。所以，如果割裂交互主体性和主体性的内在联系而批评胡塞尔的唯我论是不合理的。对此，卡尔认为，“由于唯我论问题是传统的笛卡尔主义的问题，胡塞尔通常被认为尝试采用笛卡尔式的解决办法，或者也许是莱布尼兹的变体。我将试图证明胡塞尔根本不关心任何传统意义上的唯我论问题，并且从胡塞尔对这一问题的理解 (可看出)，他提供的解决方案将他的整个理论从笛卡尔的 (哲学) 视域中移出”^⑤。

唯我论问题的实质是自我和他人、主体性和交互主体性的关系问题，而解决问题的关键是构造性和被给予性的统一，二者的统一性是协调超越论自我的中心地位和优先性以及超越论他我的独立性和客观性之间矛盾关系的平衡点。首先，胡塞尔充分肯定原真还原以及第一人称视角作为构造的出发点。超越论自我是构造的主体，处于中心地位，这是胡塞尔坚持的方法论原则。在此意义上，胡塞尔不否认唯我论的存在，始终坚持构造性维度和强调自我作为超越论主体在构造中的重要作用。其次，胡塞尔的唯我论不能在传统意义上进行笛卡尔式理解，超越论自我的原真领域不是封闭的，而是向他者敞开的。胡塞尔坚持被给予性维度，以突出他者的客观性和异己性。从第一人称视角出发，超越论自我在原真领域中构造他人，不意味着他人处于第二性的从属地位。他者不是单纯的被构造对象，而是和自我一样的另一个超越论主体。因此，解决这种矛盾关系要求兼顾构造性和被给予性两方面。具体来说，被给予性保证他者不是自我的一部分或者复制品，但被给予性无法单独奠定超越论交互主体

① Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, p. 196.

② 德文术语 Gleichursprünglichkeit 最初由海德格尔以形容词的形式使用。胡塞尔本人没有使用这个概念，但是他频繁使用 Ursprünglich，本文使用“共源性”描述和界定主体性和交互主体性在构造意义上的结构性依存关系。See GA 2, 223, 270, 408, 509; Hua. I, 14, 35, 37, 44, 62, 72, 132, 135, 140, 141, 166, 193; Hua. VI, 172, 197, 321, 358, 423.

③ See David Carr, "The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 34 (1), 1973, pp. 14 - 35.

④ 从严格意义来说，“本我论”和“唯我论”是不同的术语。对于二者的区别，胡塞尔的论述模糊而有歧义。在《笛卡尔式沉思》中，胡塞尔指出，现象学是“一门纯粹的本我论科学，而这门科学使我们遭到唯我论的谴责”，“超越论唯我论只是哲学意义上的一个从属阶段”，而“超越论交互主体性属于更高阶的问题” (Hua. I, 69)。在构造顺序上，第一门哲学学科是“唯我论”还原的本我论，然后才是交互主体性现象学 (Hua. I, 181)。可见，胡塞尔的本我论和超越论构造具有唯我论的倾向，甚至唯我论和本我论有混用的可能。(参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：商务印书馆，2016年，第118页。)

⑤ See David Carr, "The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 34 (1), 1973, pp. 14 - 35.

性，必须与构造性相统一，这就同时保证超越论自我的构造作用。同样，超越论自我无法单独完成对他者的构造，因此被给予性是构造他人和交互主体性必不可少的维度。自我的构造作用使得他者的意义向自我呈现，故而构造性是必须的；但自我无法构造出他者的意向性生命，所以构造性意识是预先被给予的。真正证明他者是另一个构造主体是他者也能像自我构造他者那样构造自我，因此这是一种构造性的对称关系——共源关系。只有当构造性和被给予性相统一，才使得这种结构性的对称关系成为可能。正确理解唯我论不能过分强调构造性维度而忽略被给予性维度，坚持二者的统一性才能解决交互主体性现象学面临的理论难题。

卡尔认为，胡塞尔的超越论唯我论不能在传统的笛卡尔主义的语境中理解，正是基于超越论唯我论不是单纯强调主体性作为构造起始的这一面，而是同时兼顾主体性通往交互主体性的另一面。对此，扎哈维提出“交互主体性的主体性”^①概念，以强调主体性和交互主体性“相互补充、相互依存”^②的关系。自我和他人在意向性相遇中向对方敞开，形成“直接的、本原的联系”（Hua. XV, 603）。在这种本原的联系中，主体性和交互主体性都具有绝对性：“绝对的意识”（das absolute Bewusstsein）（Hua. XIII, 15、17、20、246），“主体性是普遍的”（Hua. XIV, 136），“普遍的、绝对的交互主体性”（die universale absolute Intersubjektivität）（Hua. XV, 373、403）。胡塞尔坚持交互主体性是绝对的，不是从属于主体性的附属品，因此提出“绝对的交互主体性”，“自我把他者置于被显示的绝对性之中”（Hua. XIII, 448；Hua. XV, 403、373）。但是，主体性和交互主体性没有相对于彼此的绝对优先性，而是在彼此本原联系中形成结构性依存的相对优先性，体现出主体性和交互主体性的共源关系。胡塞尔认为，唯有如此，不同的主体世界之间才能相互协调（Hua. XIII, 377），自我和他者才能形成有意义的相遇和交往，从而在主体性和交互主体性的共源关系中构造客观世界。

总之，构造性和被给予性的统一要求自我对他人的构造不是一种单纯的主体性行为，而是从一开始、从本质上就是一种交互主体性的构造活动，使得主体性和交互主体性的共源关系成为可能，从而保证他者是第一个客观的、异己的存在。在这个意义上，构造性意识的预先被给予性和超越论自我的构造性的统一，奠定了主体之间的统一，形成共有的、交互主体性的统一（Hua. XIV, 322），从而奠定意义构造的主观性和客观性的统一。主体性和交互主体性的共源关系是一种结构上的相互依存关系，为解决胡塞尔超越论交互主体性的理论困境以及处理主观性和客观性的内在张力提供新的路径。

（责任编辑 行之）

① Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic – Pragmatic Critique*, trans. by Elizabeth Behnke, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2001, p. 62f.

② Dan Zahavi, “Phenomenology and Metaphysics”, *Metaphysics, Facticity, Interpretation*, ed. by D. Zahavi, S. Heinamaa and H. Ruin, Dordrecht – Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 123.

作为共通体的身体

——对心身问题的一种现象学阐释

周午鹏

【摘要】现代哲学中的心身问题始于笛卡尔的二元论，至今仍是未解之谜。相对于非现象学进路对心身问题所作的各种有条件分析，现象学进路具有理论上的“无设定”优势。意识现象学和知觉现象学是该进路中两个主要且不同的研究分支。有趣的是，它们对心身问题所作的反思将我们的目光引向同一个目的地，即作为一切认识和体验的起源的身体。意识主体和知觉主体共有这一起源，意识现象学和知觉现象学同属于对这一起源的把握。据此，我们得以给出一种新的关于心身问题的现象学阐释，其要点在于：身体作为共通体而存在，它不是非现象学意义上被动的物质客体，而是现象学意义上有意识与能知觉的表达主体。

【关键词】共通体；身体；心身问题；意识；知觉

中图分类号：B565.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)06-0078-09

作者简介：周午鹏，湖北蕲春人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系助理研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“《梅洛-庞蒂著作集》编译与研究”（14ZDB021）

现代哲学中的心身问题始于笛卡尔的二元论。在笛卡尔那里，心身关系摆脱了神学庇护，成为一个有待解决的哲学问题。在这个问题上，持自然态度与持现象学态度的研究存在巨大差异。前者（即非现象学研究）总存在预设，一旦发现异常或例外，它就必须重构预设以符合自然事态。它始于经验且止于经验。本质上，它所谈论的是笛卡尔提出的心身问题的各种变体，未能触及问题的实质，即“人的心灵（或心智）^①与身体之间实在的、真实的区别”。持现象学态度的研究则是描述性的，它一开始就不接受任何来自外部的设定。所以，当非现象学把心、意识或心智视为一个自然事实，比如把主体性归因于感受性质、主观物理成分或非物质性的存在等，从而不可避免地走向各种形式的不可知论时，现象学在对具体经验的反思中发现了逻辑上的先验领域，在“我思”中发现了为之奠基的“非思”（the unreflected）。这些在认识与体验活动中或孕育了可见者或寓于可见者之中的不可见者（比如先验自我、无意识与他者等），不仅挑战非现象学研究中的诸多命题，也在现象学研究中引起不小的争议。

① René Descartes, *Méditationes de prima philosophia*, Charles ADAM & Paul TANNERY, 1904. 我们倾向于用“心灵”“心智”而不是“灵魂”来翻译《沉思集》大标题中的 *animæ*。因为参照“第二沉思”的原文标题（*De natura mentis humanæ*……）和“第六沉思”的原文标题（……*reali mentis a corpore distinctione*）可以发现笛卡尔的沉思方向发生重大偏移，从一开始对灵魂（*animæ/soul*）的讨论转向对心灵（或心智）（*mentis/mind*）的讨论。商务印书馆出版的中译版把“第二沉思”中的 *mentis* 译为“精神”，把“第六沉思”中的 *mentis* 译为“灵魂”，引起误读。尽管灵魂、心灵（或心智）和精神这三个概念在含义上是交织的，但笛卡尔对它们的使用是有所考虑的。上述世俗化转向也体现在他对大标题的处理中，即将《沉思集》标题的第一版“……灵魂不灭”，改为第二版“……人的心灵（或心智）与身体之间实在的、真实的区别”，这有利于他避开与灵魂相关的形而上疑难。关于这一点，可参见杨大春：《理解笛卡尔心灵哲学的三个维度》，《哲学研究》2016年第2期。

这种争议体现在从“我思”或对“我思”的批判出发的现象学内部始终存在重大分歧，如胡塞尔的意识现象学、海德格尔的生存论现象学和梅洛-庞蒂的知觉现象学就存在许多实质性差异。就心身问题而言，胡塞尔和梅洛-庞蒂各自的现象学仿佛站在主体性天平的两端，分别描述一类意识主体和知觉主体，形成了一种微妙的镜式平衡。它们看上去大相径庭，但它们对心身问题的反思却把我们的目光引向同一个目的地，即作为一切认识与体验的起源的身体。意识主体和知觉主体共有这个起源，意识现象学和知觉现象学同是对这一起源的把握^①。据此，我们得以给出一种新的关于心身问题的现象学阐释，其要点在于：身体作为共通体而存在，它并不是非现象学意义上被动的物体客体，而是现象学意义上有意识和能知觉的表达主体。

一、心身问题的解决方案之一：意识现象学

对于胡塞尔来说，现象学是关于本质的研究，它要回答这样一个终极问题，即如何理解在认识中被把握的客观自在最后却成为主观之某物^②。通过彻底的现象学悬置，即“如果整个世界，包括我们自己和我们的一切我思都被排除，剩下来的还有什么呢？”^③ 胡塞尔发现，意识的固有存在并未受到现象学悬置的影响，它是现象学还原后的剩余物，可以离开语言和思维而存在。鉴于此，他将意向性活动从语言领域回溯到意识领域，认为现象学应当从意向性问题开始，并致力于描述意识活动的意向性结构。然后，他把时间因素也引入意向性分析，使最初的静态现象学转变为活的发生现象学。由此，胡塞尔的意向性概念具有了完整性和双重性，它一方面服务于意向相关项和构造意识对象，另一方面在意识流动中构造内在时间的统一^④。简言之，意识如何通过意向性活动构造自我、他人和生活世界，如何通过三重构造（原构造、原本构造和交互主体的构造）来到“外面”，如何成为世界的基础，是理解胡塞尔现象学的要点。本质上，意识现象学是构造现象学^⑤：它不仅涉及对“心”的构造，从先验自我通往一个先验的意向共同体，还涉及对“身”的构造，经由为了精神而存在的躯体通往一个“为我”的生活世界。

论及心身问题，在准现象学家笛卡尔的原初语境中，其难点在于描述心灵主体如何与一个身体客体产生实际联结。此外，笛卡尔可能还要解释，为什么心灵主体既能在其诞生之际占有一个身体客体又能够最终抛弃它。因为对于存在者而言，生存就是心灵对身体、思维者对广延物、主体对客体的持续介入，死亡不是由于心灵的缺席而是由于身体器官的衰败^⑥。通过对感觉、知觉和意识活动的反思，笛卡尔将心和身的统一与分离以及认识的最终实现归因于上帝设定好的自然配置^⑦，但他并未使上帝彻底无效化。虽然上帝被悬置，既不是可见的也不是可触的，但祂仍然能够被思维，因为祂置身于祂已创造的所有存在者的观念之中^⑧。如此，笛卡尔的“彻底怀疑”实际上便沦为“试图怀疑”，

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，上海：三联书店，1999年，第126页。应该注意到，海德格尔哲学在心身问题上有其独特立场。“身体”从未作为一个问题进入海德格尔的视野，他在《存在与时间》中直接避开对身体的讨论，并在别处含蓄地说“身体现象是最为困难的问题……人的身体化不是某种动物化，能够领会它的方式是某种形而上学至今尚未触及的东西”。他在《存在与时间》等著作中有意识地给身体加上括号，对意识、精神等概念亦作类似处置。（Martin Heidegger and Eugen Fink, *Heraclitus Seminar 1966-1967*, trans. by Charles H. Seibert, University of Alabama Press, 1979, p. 14.）

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998年，第7页。

③ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：中国社会科学出版社，2007年，第99—100页。

④ 倪梁康：《胡塞尔早期内时间意识分析的基本进路》，《中山大学学报》社会科学版2008第1期。

⑤ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，上海：三联书店，2007年，第266—269页。

⑥ [法] 笛卡尔：《方法论·情志论》，郑文彬译，江苏：译林出版社，2012年，第57页。

⑦ René Descartes, *The World and Other Writings*, trans. and ed. by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004, p. 163.

⑧ Nicolas Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of The Search after Truth*, trans. and ed. by Thomas M. Lennon, Cambridge University Press, 1980, p. 230.

“绝对自我”变样为了“在神与虚无之间的一个折中”^①。对此，梅洛-庞蒂批评道：“笛卡尔式的解决方案不是把处在其实际状况中的人的思想作为它自己的保证，而是使它依赖于一种绝对自身拥有的思想。本质与实存的联系不是在经验中、而是在无限性的观念中被找到的。”^②概言之，在笛卡尔那里，自我、他人与世界之间的相互联系是在上帝之中找到的。

然而，胡塞尔并不相信不具有明证性的上帝。他认为，在笛卡尔的哲学中，上帝的预先存在遮蔽了认识活动的超越性。尽管“笛卡尔的基本思考已迫近现象学”^③，但由于缺乏对超越性的认识，他错失了先验现象学，因为“超越的认识如何可能”的问题永远不可能根据超越之物预先被给予的知识以及对此预先被给予的公理得以解决^④，它必须通过一种先验构造活动来给出。朝向先验自我回溯的目的在于澄清这种不可思议的超越，即“主体何以可能”。笔者认为，这一超越论的命题至少包含三种超越的认识，即“自我何以可能”“他人何以可能”“世界何以可能”。胡塞尔现象学的弊端或在于试图在同一个哲学框架下解决三种不同类型的超越的认识何以可能的问题。海德格尔、梅洛-庞蒂和列维纳斯也有类似的尝试，分别以现象学的生存论、知觉论和他者论作为其研究核心，但他们又是彼此思想视域中的可见例外。在直观上，这一现象学的宏大叙事是不可能完成的任务，除非能够找到将三种超越的认识联系在一起的共同根基，否则整个现象学将可能远离追求严格统一性的精神哲学，而接近于一种充满差异且具有明显局限性的精神分裂哲学。

就心身问题而言，笛卡尔说“我不是一个身体”^⑤，胡塞尔说“我不是我的躯体，而是我有我的躯体；我不是一个心灵，但我有一个心灵”^⑥，前者为心灵和身体划出可见的边界，后者为它们建立不可见的关联。问题在于，一个躯体以什么方式被心灵所“具有”？胡塞尔认为，通过与感觉性躯体相关的感性知觉^⑦。具体地说，通过移情作用，心灵被把握为与此躯体实在地连结为一体，躯体事件就被把握为属于人的主体本身，进而被把握为“我的”^⑧。以此逻辑，如果只考虑到唯一的“我”，心灵主体与躯体客体的交互将是一个自然过程。但当心灵主体承认“我”有一个躯体和心灵时，基于主体的对等性，它就必须镜射般地承认“他人”也有一个躯体和心灵。在胡塞尔的语境中，关于陌生主体性的具体经验无法通过躯体感性层次有条件地转换而被“我”所体验——作为对他人体验的把握，移情作用是对他人机体的外在表象的知觉，它们不在“我”的意识而只在他们自身的意识中作为原初物被给予^⑨——从而“我”就必须时刻保留对“他心”的怀疑。这会破坏现象学悬置的彻底性。

基于上述，解决本体论中的他心问题似乎只有两条路可走：其一，承认某种公开性，要么心灵是公开的，否认我们对他人的认识在本质上是类比式和推论性的，比如在维特根斯坦与舍勒那里^⑩，要么世界是公开的，比如在海德格尔那里^⑪，“此在”在世界之中存在；其二，承认心灵和躯体均是被

① [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第56—57页。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Donald A. Landes, Routledge, Taylor & Francis Group, 2012, pp. 46-47.

③ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第160页。

④ [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1986年，第36页。

⑤ René Descartes, *Meditations on First Philosophy With Selections from the Objections and Replies*, trans. by Michael Moriarty, Oxford University Press, 2008, p. 20.

⑥ [德] 胡塞尔：《现象学的构成研究——纯粹现象学与现象学哲学的观念（第2卷）》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第78页。

⑦ 同上，第46—47页。

⑧ 同上，第80页。

⑨ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第48—49页。

⑩ [丹] 扎哈维：《主体性和自身性：对第一人称视角的探究》，蔡文菁译，上海：上海译文出版社，2008年，第187—193页。

⑪ 同上，第208页。

构成者，即“活的身体”被（先验地）构造为具身主体^①。显然，胡塞尔选择的是后者。他认为“其他自我”是构成性的，他人作为本己自我的镜射是通过一种超出本己性领域而指向陌生者的意向性活动才被构造出来的^②。单子与其他被构造的单子先验地构成了一个先验的意向共同体，正是它们使一个人和事物的世界先验地成为可能^③。笔者认为，这一先验还原构造活动至多只能被视为一种预备性描述，不能为自我与他在世界中的实际遭遇提供有效证词，因为当先验主体激活相应的躯体后，先验的意向共同体就被纯粹为“我”的具身主体性所打破，即“我们”由于躯体的空间本性而被分离为一个个镜似的“我”。基于主体的实际分离状况，胡塞尔意识到他心问题必须在主体间性的框架下才能得到解决。但他对主体间性的描述有悖于存在者的活生生的经验：尽管他人不是自我，但他人终究并非不可理解；尽管他人是可理解的，但他人终究不是自我。胡塞尔忽视了在不同主体之间一直存在一个半透明的间距，即躯体或身体。

由此，意识现象学的岔路口在于：尽管胡塞尔承认他心的不可通达性是属于自我的他人经验的关键构成部分^④，但他又把躯体视为不同主体相互理解的必要基础^⑤。这使我们有理由推论：1. 或者先验意向共同体内在地不能相互理解，心灵必须具有一个能够相互理解的躯体；2. 或者躯体之间不能相互理解，躯体必须被能够相互理解的先验意向共同体所激活；3. 或者能够相互理解的先验意向共同体在具身后便不能相互理解，从而心灵有了躯体依存性，它们在构成躯体共同体之后才能相互理解。其中，第二个选择是不可取的，因为动物之间也存在低层次的相互理解。第一个选择是可以抛弃的，因为自我体验不等价于他人体验，不可通达性是普遍经验。也许，胡塞尔会辩称是躯体而非心灵导致了差异的存在，但如此一来，躯体就不应该是相互理解的基础而应该是相互理解的障碍。只有第三个选择符合胡塞尔的意图：心灵之差异胜于躯体之差异，躯体之相同胜于心灵之相同。但它所认可的躯体意向性范畴超出了意识现象学的范围，从属于梅洛-庞蒂的知觉现象学。胡塞尔几乎不谈论躯体意向性，因为它是一个自相矛盾的概念。梅洛-庞蒂则主张身体意向性，对他而言，“我是我的身体”^⑥。概言之，胡塞尔的主体间性理论不可避免地导向一个更加实在的观点：是身体理解身体，而非意识理解意识。在此前提下，“主体何以可能”能够获得一种超越意识阐释的知觉阐释。

二、心身问题的解决方案之二：知觉现象学

对于梅洛-庞蒂而言，主体首先不构造，而是先知觉。虽然他认同胡塞尔的“回到事物本身”，但他要回到的是“认识总是谈到的这个先于认识的（被知觉的）世界”^⑦本身。作为胡塞尔和海德格尔的共同读者，梅洛-庞蒂创造性地认为《存在与时间》没有超出胡塞尔现象学的范围^⑧。故而，他借助海德格尔的“向死而生”目光发现了在世界中沉默的身体，并通过知觉而非意识激活了它。这是梅洛-庞蒂的现象学的革命性之处。他把两种看上去对立的哲学融为一体，以超越性的知觉与被知觉的关系为基础，在它们之间建立起一条隐约可以互相通达的理论隧道，即“此在先验地在被知觉的世界之中存在”。在胡塞尔认为意识是对某物的意识时，梅洛-庞蒂认为知觉是对某物的知觉，

① [丹] 扎哈维：《主体性和自身性：对第一人称视角的探究》，第199—200页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，北京：人民出版社，2008年，第129—131页。

③ 同上，第165页。

④ [丹] 扎哈维：《主体性和自身性：对第一人称视角的探究》，第197页。

⑤ [德] 胡塞尔：《现象学的构成研究——纯粹现象学与现象学哲学的观念（第2卷）》，第68页。

⑥ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, pp. 204-205.

⑦ Ibid., p. lxxii.

⑧ Ibid., p. lxx.

甚至知觉已是关于知觉的思想^①。在前者把知觉置于意识之下时，后者认为“意识，跟难以觉察（imperception）可以说是同义词”^②。这不是说意识和知觉没有差别，而是为了指出在意识之外还存在着意识无法构造的“某物”，它首先是知觉或体验的对象而非意识或认识的对象。寻求这一知觉的本质，就是宣布知觉不是被假定为真实的，而恰好是被规定为我们通往真理的通道，因为关于世界的知觉之明证是“真理的经验”^③。如果通过知觉来理解各种实存的活动，所有问题都将归结为知觉问题^④，即研究科学逐步阐明了其规定性的主体间世界是如何透过这一知觉场而被把握的^⑤。据此，自我与他人均是在被知觉的世界中显现出来的知觉主体。

不过，由于受到意识哲学的影响，梅洛-庞蒂起初并没有发觉知觉问题先于意识问题，也没有发觉在把某物作为被意向的对象来看待之前，某物就已存在于知觉关系之中，直到他把目光转向心身关系问题^⑥。在《行为的结构》中，他对知觉场和身体的描述是不完整的，总体上讨论的是意识与有机的、心理的和社会的自然之间的关系问题^⑦，这些关系通过行为来实现；在《知觉现象学》中，他才从描述行为的结构转向描述作为知觉者和被知觉者的身体。在《行为的结构》中，知觉仍是离散的存在，身体是知觉活动的必要条件，一种处于彼此分开的实在世界与知觉之间的中介^⑧，即“我有一个身体”；在《知觉现象学》中，知觉才被赋予一种整体的意向性结构，在意识具身后，身体成为知觉主体，即“我是我的身体”。因此，梅洛-庞蒂断言，知觉是首要的，“知觉的经验使我们重临物、真、善为我们构建的时刻，它为我们提供了一个初生状态的‘逻各斯’”，我们通过知觉才获得理性意识^⑨；“我思”所揭示的意识领域在严格意义上只是一个思想世界，它说明了看的思想，但看的事实和实存知识的全体仍然处在这种思想之外；“我思”没有穷尽知觉的内容，知觉具不同于“我思”的有一种事实性，因为“我”在知觉中通达的是事物本身，人们能够思考的全部东西只是“事物的含义”^⑩。确切地说，能够被思考的东西只是事物之间的关系。在人们将“知觉”称作是那些先行给予的含义借以向我揭示出来的活动时，梅洛-庞蒂反其道而行之，即通过知觉而非意识“回到事物本身”。

笔者认为，梅洛-庞蒂的“我是我的身体”超越了笛卡尔的“我不是一个身体”和胡塞尔的“我有一个身体”，这三种身体观表面上仅存在“是”“非”“有”之分，实际上却存在根本性的主客之别。撇开笛卡尔对自然配置所作的先天设定，胡塞尔对心身问题的处理存在明显缺陷，例如先验主体是无身性的，它不知道自然界中存在诸多为心灵而存在的躯体。这一先验的“无知”嵌入具身存在的构成之中，才使他人的存在合理性陷入困境。即便假定先验主体具有一种特殊的镜射能力，它能够通过想象变样来统握包括事物诸象在内的事物整体，但它仍不知道想象变样中的“转向”^⑪意味着什么，也不知道知觉经验中的“侧显”之“侧”^⑫意味着什么。这些意向性活动在方向（sens）上的差异只有针对一个身体才有意义（sens）^⑬。特别是先验主体不会知道镜像并不是自我的一部分，因

① Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 40.

② 刘国英等编：《梅洛庞蒂：以人文科学改造现象学》，台北：漫游者文化出版社，2016年，第262页。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. lxxx.

④ Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, trans. by Alden L. Fisher, Beacon Press, 1967, p. 224.

⑤ Ibid., p. 219.

⑥ Ibid., p. 185.

⑦ Ibid., p. 3.

⑧ Ibid., p. 190.

⑨ Maurice Merleau-Ponty, *The Maurice Merleau-Ponty Reader*, ed. by Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Northwestern University Press, 2007, p. 101.

⑩ Ibid., pp. 197-199.

⑪ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第106页。

⑫ 同上，第121页。

⑬ 在法语中，sens 同时具有“方向”“意义”等含义。

为镜像和自我在想象和现实中均不能重合，它们是“内外翻转”的异构体，但自我与其他自我却被胡塞尔假定为“是其所是”的同构体。这表明存在着两种不同的镜射，只有具身主体才能够认识到这种结构上的不同，即镜像既可被视为“我”也可被视为“我的图像”、他人既可被视为主体也可被视为客体，但它通过构造意识的误认向其自身隐藏了这一点。

针对他心问题，知觉现象学不是通过自我而是通过自我中的“其他”来加以阐释。首先，“认识你自己”即通过认识到自我的“无知”而把目光转向自我之中的“其他”，再通过“其他”转向自身。梅洛-庞蒂认为，不是存在一个“我思”，而是至少存在三种“我思”：第一种是沉默的现时的“我思”，它是所有表达的前提但本身无法被表达，它是一个事实；第二种是通过我思对象来反思自身的“我思”，它是一种观念；第三种是作为怀疑行为的向往真理的“我思”，它是一个知觉^①。换言之，存在作为内隐的事实的“我思”与作为显现的观念的“我思”与作为活动的知觉的“我思”，每一个相对其他“我思”而言均是作为“其他”的“非思”。借助作为知觉的“我思”，主体才得以建立作为事实的“我思”与作为观念的“我思”之间的联系。其次，我的身体知觉着他人的身体，并在其中发现自身意向的奇妙延伸^②，它们一起构成的并不是“我思”的世界，而是属于“其他”的身体自己的世界，即“是身体在说话，是身体在显示”^③。显然，纯粹意识对此是无知的。笛卡尔和胡塞尔默认“我思”的单子性，才不得不乞助某个上帝、逻辑前提或额外成分来弥合心与身的间距。梅洛-庞蒂指出，为“我思”奠基的是“非思”，即在自为中有一个非反思的存在的深度^④。若以此逻辑来阐释他心问题，自我与他人的关系首先便不再是抽象的意识意向性关系，而是具体的知觉意向性关系，即他人作为“非思”，一个知觉相关项，被纳入到自我的实存之中。所以，我们在舞台上看见的是角色而非演员，从他人的脸上看见的是愤怒和悲伤而非一系列面部肌肉的运动，它们均指向存在人格化的面容。

如果把心身问题置于被知觉的世界中来考虑，知觉现象学足以提供全部证词。问题是，知觉并不是清晰的而是含混的^⑤，但被知觉的世界通过含混的知觉阐释却向主体呈现为一个清晰的世界。梅洛-庞蒂对含混的容忍实际上损害了主体对明证性的客观要求。他一方面辩称“真正暧昧的，是人的状况”^⑥，另一方面矛盾地承认“非思”只能通过“思”来认识，如果没有“思”，知觉会自我忘却并无视自身的实现^⑦。所以，在知觉的背后，应当总是存在一种始于“非思”的对含混所作的先行区分，否则我们无法获得某种确定的知觉能力，比如彼此间分离的视觉、听觉和触觉等。“我思”虽然被抛入原初的含混之中，但它不是以含混的方式去理解自我、他人与世界的，在存在之间始终存在着能够被触及的半透明边界。主张“回到被知觉的世界之中”所付出的代价是丧失自我、他人与世界的明证性及其现象场边界的确定性，导致对自我、他人与世界的区分和诸超越的认识再次被遮蔽。

此后，梅洛-庞蒂提出一个全新的概念——作为存在元素的“肉”^⑧ (flesh)，来修正之前的实存分析：被知觉的世界与我的身体的交流是普遍化的肉面对具身化的肉，世界的在场是它的肉相对于我的肉的在场^⑨。肉是对知觉的超越，知觉是对肉的表达。于是，他对心身问题的阐释有了一种与众不同

① Maurice Merleau-Ponty, *The Maurice Merleau-Ponty Reader*, pp. 97-98.

② Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 370.

③ Ibid., p. 203.

④ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ed. by Claude Lefort, trans. by Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968, p. 69.

⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 289.

⑥ Maurice Merleau-Ponty, *The Maurice Merleau-Ponty Reader*, p. 117.

⑦ Ibid., p. 95.

⑧ Ibid., p. 400.

⑨ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 127.

同的形而上含义。按照巴尔巴拉的理解，梅洛-庞蒂的哲学默默地进行着一种本体论转向^①，即他试图把“服从于知觉的表达”逆转为“服从于表达的知觉”，赋予表达以始源性。身体被视为原生的表达^②，他人诞生于身体与身体之间的相互表达，语言被视为各种表达涌现的大地，它们共同揭示了与意识的主体间性不同的身体间性^③（intercorporeity）。被知觉的世界本质上只是一个“为我”的世界，它通过表达才揭示出它的普遍共通性：世界是同时可被体验和认识的存在。在其中，身体作为自我、他人与世界之间相互关系的接合点^④，是一个通过表达来构造诸现象的共通体。

通过把表达置于意识和知觉的前端，将主体间性问题变样为身体间性问题，梅洛-庞蒂得以在一个新框架下进一步解决“世界何以可能”的问题。在表达中，意识、知觉和语言几乎是同义词，它们均指向身体所表达的某个世界。作为关于心身问题的第三种现象学的解决方案，基于表达的身体现象学的目的不在于回答或消解心身问题，而在于通过反思心身问题来给予一种伦理的共同原则，因为在表达现象中存在着一种“好的含混”^⑤，其自发性指向一种身体自身对含混的超越以及对明证性的追求，它孕育着真正的主体与真理。

三、朝向一种身体现象学：作为共通体的身体

一般而言，现象学在处理心身问题时好像只有两种解决方案：要么归于意识，要么归于知觉。然而，这是一个错觉，它源自对身体本性的误解。根本上，意识现象学和知觉现象学均是身体现象学对同一个心身问题所作的回应。它们的起点几乎一致，即从具体经验出发；它们的终点大体平行，即走向无论何种形式的主体间性。不同之处在于它们各自采取的视点，意识的视点（“心看”）或知觉的视点（“眼看”）。就“主体何以可能”的问题而言，胡塞尔因为推崇自我而受到来自他心和客观世界的质疑，梅洛-庞蒂因为推崇知觉而陷入含混之中，他们既描述了经验中的真理，也暴露了所述真理的局限性：“绝对清晰”的悖论（自我与他人的分离）与“绝对含混”的悖论（自我与他人的混同）。这种绝对化的理论倾向使我们无法批判性地使意识现象学和知觉现象学融为一体。例如，胡塞尔一开始便对知觉作了内外之分^⑥，并且区分是决定性的，“任何可内在地被知觉的东西只能内在地被知觉”^⑦；梅洛-庞蒂则通过对幻觉的实存分析质疑这种区分，因为幻觉对象内在地被知觉为“外在”，幻觉以准实在替代了实在^⑧，从而挑战了现象学还原的彻底性。立场上的差异使他们针锋相对，但其充满张力的思想碰撞依然给予后来者以新的洞见。

笔者认为，解决心身问题的关键是要认识到寓于“主体何以可能”之中的“自我何以可能”“他人何以可能”与“世界何以可能”是三种不同类型的“超越的认识”。通过身体对自我、他人和世界之认识与体验的统握，一个主体才得以涌现，它所揭示的乃是身体对自身物质性的超越。身体不是被假定或被构成为主体，它是一个超越的实存，即“我能……”：身体（能够）意识到自我，知觉到他人，表达某世界。这些不同的意向性活动共存于一种有层次的相互阐释结构之中，最终，身体将自身实现为一个具有“世界”意义的共通体，它是一切认识和体验的共同根基。

① Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon Maurice Merleau-Ponty's Ontology*, trans. by Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Indiana University Press, 2004, p. xxi.

② Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 187.

③ Maurice Merleau-Ponty, *The Maurice Merleau-Ponty Reader*, p. 401.

④ [法] 埃洛阿：《感性的抵抗——梅洛-庞蒂对透明性的批判》，曲晓蕊译，福建：福建教育出版社，2016年，第110页。

⑤ Maurice Merleau-Ponty, *The Maurice Merleau-Ponty Reader*, p. 290.

⑥ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第48页。

⑦ 同上，第122页。

⑧ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 349.

基于上述定位，从超越“心看”与“眼看”的“身看”出发，意识现象学借助意识意向性回答了“自我何以可能”——自我是自明的存在；知觉现象学借助知觉意向性回答了“他人何以可能”——他人是两可的存在；身体现象学将借助表达意向性回答“世界何以可能”——世界是公开的存在。表达意向性之所以没有被人注意到，是因为表达意向性具有一种与意识意向性和知觉意向性不同的特质，即表达者几乎总是在被表达的东西面前消失^①。例如，当我们完全理解一个被说出或被看见的词语时，这个词语的声音或图像就仿佛消失了。表面上，词语的意义似乎被直接给予，但这首先是由于将词语纳入自我的实存之中的身体变样为一种透明的存在造成的。梅洛-庞蒂将这种试图把他者纳入自身实存的存在阐释为“现象身体”^②，并借此反驳一种试图剥离符号本身的身体性而为语言寻找完全的透明性或明晰性状态的错误论点^③。他自身的理论缺陷在于把语言的具身维度（言语）当作身体表达中最关键的层次，因为他认为对词语的理解总能回溯到某个具体的知觉活动，比如把它说出来。他没有认识到意识、知觉与表达之间存在类型差异：意识是对单子的意识，知觉是对关系的知觉，表达是对世界的表达；它们在语言的深度中共存，具有各自的超越性。传统哲学对表达活动所作的分析多停留在意识和知觉的层次，比如强调对命题的构造或对关系的描述，忽视了表达的本质不在于通过语言去重构或描述一个已然存在的世界，而在于通过语言去创造一个新的世界。这个被创造出来的世界由于表达者的自身消失首先是一个介于各个身体之间的共通性世界，只有当表达者被表达时，它才是属于某一身体的个体性世界。科学世界被认为是一个充分表达的客观世界，也首先是因为所有表达者的自身消失。但表达者并没有真正地退出其科学的处境，作为“非思”，作为透明的不可见者，作为生活世界的另一面，它们仍支撑着科学世界中的一切表达。

借由表达的逻辑，我们触及了心身问题的核心——身体。在意识现象学试图回答“某物何以是主观的”和知觉现象学试图回答“某物何以是客观的”时，身体现象学以超越它们的姿态试图回答“身体何以是主体”。说自我、他人和世界的意义均被先验意识所统一，和说自我、他人和世界的本质均联系于“在世存在”，可能并没有正确地描述存在的本真图像。在前一处境中，真理是孤独的、自身重复的，意识是共同的，但它们不沟通；在后一处境中，真理是沉默的、不可说的，身体能够言说，但它们不言说；只有在表达的场域中，在身体之间的对话中，主体才得以显现和持存。所以，前述两个现象学图景只是对同一存在状态的两种表达，即基于时间意识的表达和基于空间知觉的表达，它们作为对心身问题的回应组成了身体现象学内部的“二元论”。在其中，身体不是纯粹现象或纯粹实存，而是介于现象与实存之间的“某物”。其局限性在于，身体必须在“从实存到现象”和“从现象到实存”之间作出视角上的选择，否则便无法认识和体验到任何事物。要抵达身体的原初选择，心身统一或心身分离，我们须从在身体出发度重新思考心身问题，因为是身体通过表达实现着自身从“我思……”到“我能……”、从“此在”到“在世”和从客体到主体的相互转变。

此外，表达还揭示了身体的共通性。这种共通性在身体的感觉、知觉、意识三个层次中均有所表现。在胡塞尔对意识的分析中，先验单子意向共同体被认为是共通的，比如存在在梦中对他人的意向通达^④；在梅洛-庞蒂对知觉的阐释中，人是一个感觉的共通体^⑤。问题是，他们均试图把意识或感觉的共通性确认为“存在的通则”，并落实到某个极点化的自我性上，但这一自我极是否与身体相关，他们的态度截然相反。笔者认为，即便先验单子意向共同体能够构造自我和他人的自身统一性，感觉共通体能够构造知觉主体的自身统一性，它们仍不能为各自的主体间性提供担保，因为主体间性不是在感觉、知觉和意识的层次中，而是在表达的层次中才被给予的。换言之，身体作为感觉共通

① Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 422.

② Ibid., p. 108.

③ [法] 埃洛阿：《感性的抵抗——梅洛-庞蒂对透明性的批判》，第77页。

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，第164—166页。

⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 248.

体、知觉共通体与意识共通体只是分别给予自身一类共通的联觉、深度与自我体验，只有作为表达共通体，身体才承诺一个将感觉、知觉和意识活动联系起来的主体间性世界，它是一个遵循相互阐释原则的语言世界。在其中，语言的效果在于构造一个从基于联觉的感觉共通体、基于深度的知觉共通体与基于自我的意识共通体彼此相互镜射而来的身体图式。基于此图式，身体才能通过表达与被表达活动来重构自身，进而变样为开放的语言共同体中的一个半透明锚点，即成为一个人格化的主体。

事实上，“语言共同体”的思想在胡塞尔和梅洛-庞蒂的现象学中早有所体现。胡塞尔关注的是语言表达中的源初明见性^①，他相信几何学表达能把他带回到本质直观，但笔者认为并不存在一个具有绝对穿透力的源初明见性，存在的只是语言的透明性，几何学表达是近乎透明的表达，“此在”在这种语言中被透明化。梅洛-庞蒂关注的是语言的具身性，他认为是身体在理解和说话^②，但这并不意味着语言不能与身体拉开距离，尽管语言始终是被音素和像素所构成的物质性存在，但它与感觉、知觉和意识具有镜似的深度结构，作为身体的延伸^③，它可以在不同的身体里被激活、领会与沉淀。通过语言，身体既实现着表达者的自身消失，又镜射般地实现着自身的语言化，它自发地宣告：“我在故我思。”在现象学的意义上，这表明语言不仅意谓思想的形式（道），还是思想的肉身（器），正是它将“我的意义”投射到“我”之外。

最终，通过对心身问题进行一种彻底的现象学反思，我们走到传统哲学的反面。与认为“意识是以身体为中介朝向具体事物的存在”^④相反，笔者认为**身体是以意识为中介朝向具体事物的存在**。通过身体的表达活动，意识不再是内在之某物，而是外在之场所，此外在相对地处于被知觉的世界之内，其情形犹如身体给实在世界披上一层透明的面纱，意识作为似幻觉物充盈着这个世界。此后，身体的各种意向性活动首先针对被知觉的世界而非实在世界展开。故而，考虑到身体与意识、知觉和语言的亲密关系，考虑到是身体在综合、思考、运动和说话，考虑到“活的语言”如何构造一个观念类似于“活的身体”如何构造一个心灵，笔者推论身体不是主体的物理中心，而是主体的形而上中心，不是心灵有一个身体，而是身体有一个心灵。“主体何以可能”不是一个有待于回答的理论问题，而是一种不断展开着的实践活动。作为主体进行思考是身体的天性，这是身体对自身在世界中的定位。这一定位的深意在于以回溯的方式破除意识或理性的幻觉，即把地球视为“世界的中心”。归根结底，只有身体才“有”一个世界，它所在的地方才真正地“是”其世界的中心，无论身体在哪里，地球之上或地球之外。并且，这一结论没有任何传统形而上学的意味，它是对现实的真确描述。

（责任编辑 行之）

① [法] 德里达：《胡塞尔的〈几何学的起源〉引论》，方向红译，南京：南京大学出版社，2004年，第178—182页。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 145.

③ Ibid., p. 370.

④ Ibid., p. 140.

从“象”的家族相似经验谈胡塞尔现象学的意义边界

曲立伟

【摘要】 胡塞尔赋予“现象”概念以独特的含义——意识体验。如果不将它的“显像”经验局限于胡塞尔，那么在西方哲学史背景下作为“现象”的现象经验就极其丰富。鉴于“现象”的多元经验关联到“视觉”感知和类比，在跨文化语境下借助汉字“象”所呈现出的古老经验——“相似”“征候”和“视觉”之间的共属关联，就有可能将现象学的“现象经验”引向我们的切身处，进而对现象学的界限经验进行批判性考察，并期待一种崭新而又古老的“现象”经验。

【关键词】 现象；表象；相；无蔽；象

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)06-0087-08

作者简介：曲立伟，山东莱州人，哲学博士，（青岛 266071）青岛大学马克思主义学院哲学系讲师。

胡塞尔拥有一种独特的“现象”经验，它是在主客关系当中得到规定的，特别涉及到对于感知现象的意向分析，但其意向性现象理论的真正指向是特定种类的对象与我们的意向方式之间的“相应”“一致”关系：对象只能被给予（被意识体验），对象的基本形式最终取决于作为意识体验的意向性种属。如果仅仅在胡塞尔的用语中理解“现象”，作为经院式的研究是足够的。然而，现象学的真正精神是面向事情本身。鉴于此，本文的目标并不是阐释“胡塞尔的”或者“海德格尔的”现象经验，而是考察作为事情本身的“现象”的现象经验。为此，我们需要检验这一概念经验的前史和后史：从胡塞尔对于“现象基本经验”的“奠基性表象”规定出发，与康德和叔本华的表象概念相对照，通过海德格尔思路（对表象式思维进行克服的努力）的过渡，关联到几个家族相似的概念——布伦塔诺所提出的作为行为质料的奠基性表象（Vorstellung）、古希腊哲学中的关键概念εἶδος（Eidos、本质、形式、种类）、柏拉图的ἰδέα（Idee、理念、相）、海德格尔现象学的核心词语“无蔽”ἀλήθεια（去除-遮蔽，真理），等等。

经过“现象”经验的前史和后史的考察，将回到我们自身对于现象学“现象概念”进行理解的跨文化解释境遇。如果仔细考察现象学家们的现象学描述方式，就会发现他们进行了大量造词或赋予已有概念新含义的工作，例如现象学这一名称的核心词“现象”（Phänomen）。这对于汉语翻译乃至立足于汉语文化语境来理解现象的基本概念经验造成相当大的障碍。如果汉语思想语境下对于这些概念的理解没有真正回归到我们的切身感知经验，那么现象学对于我们而言仍然只是一种“经院哲学”，而不是“面向事情本身”的活生生的现象学。本文的后半部分尝试借助汉语的“象”经验中所凸显出来的图像“相似”或征候关联，将现象学的现象经验引向我们的切身经验，对现象学的基本问题域进行批判性考察。

一、现象的奠基性“表象”

从西方哲学史背景看，现象学的基本“现象”经验有着其前史和后史，正如罗姆巴赫所指出的，

现象学不应该仅仅停留在胡塞尔和海德格尔那里，而是应该和哲学本身一样处于历史演变之中。“胡塞尔不是第一个现象学家，海德格尔也不是最后一个现象学。”^①从现象学前史看，早在古代哲学的巴门尼德和柏拉图那里就已经将存在与显像之间的基本区分规定为哲学的基本问题域；而近代哲学的笛卡尔、帕斯卡、莱布尼茨、康德、黑格尔和叔本华都不同程度地拥有某种“现象学”，“他们都以各自不同的方式将现象学引入其思想之中”^②。在此，我们无意对现象学前史进行哲学史考证，而是从问题本身出发，即首先从胡塞尔所引用的布伦塔诺在规定心理现象时所提出的一个著名命题出发：“每一个意向体验或者是一个表象，或者是以一个表象为基础”^③。在胡塞尔的现象学语境下，现象等同于意识体验。因此这一命题将表象与现象这两个概念关联在一起。

对于这一论题，很容易联想到叔本华在《作为意志与表象的世界》中提出的“世界即是表象”的哲学命题。叔本华将“表象”理解为相对于意志的“显现者”——现象，世界仅仅是朝向我的意志显现的现象，“直观表象包括整个可见的世界或全部经验，旁及经验所以可能的诸条件”^④。叔本华将这个表象的世界对应于在康德那里与自在之物相对的“现象”，当然不仅作为“显像”，而且作为显像的“先验前提”。这一点特别关涉到康德关于现象界和自在之物的区分：“康德则将这样被认识的[一切]作为现象，与‘自在之物’对立起来……这里所意味着的，所要说的，都不是别的而正是我们现在在考察着的：在根据律的支配之下作为表象的世界。”^⑤

胡塞尔并不满足于叔本华这种素朴性的对于作为“现象”的家族类似经验的表象的规定，他曾经在《逻辑研究》第五研究中将叔本华的“表象”放到“表象的各种歧义”中作为例证^⑥。现象学是关于现象的科学，虽然胡塞尔所理解的表象并不像在叔本华那里几乎等同于现象一样，但是现象学的思路始终绕不过这个在近代认识论传统中滥觞了的概念。胡塞尔的“现象经验”以获得澄清的“表象”经验为根基，换言之，作为意向体验的现象立足于“表象”。

胡塞尔是如何呈现表象概念的？他虽然认同布伦塔诺的关于奠基性表象的那个命题，但指出布伦塔诺的表象概念的含义具有含混性，布伦塔诺只抓住了表象的单一含义，即“单纯表象的简单行为”^⑦，忽略了奠基性“表象”的“现象学结构”（意向本质）中质性—质料的双重性。根据其“意向性”的基本立足点，胡塞尔指出表象实际上有两重含义：一是指表象行为^⑧，二是指表象行为的质料^⑨。胡塞尔认为，布伦塔诺的命题只是具有误认的明见性。表象并不如同布伦塔诺的命题所表达的仅仅只是奠基性的简单表象，对于“表象”也可以进行质性和质料的现象学分析。“这个命题的第一部分所说的是在某种行为种类意义上的表象，它的第二部分所说的则是在单纯的行为质料意义上的表象。”^⑩如果在第二个意义上单独来看第二个命题，将表象理解为奠基性的，那么“每一个意向体验都以一个表象为基础”这一命题就具有明见性。如果顾及表象的双重含义，那么这一命题就并不那么清晰明白。因而，我们需要放弃这一要求：“表象作为奠基性行为包括了被奠基行为的全部质

① Heinrich Rombach, *Das Tao der Phänomenologie*, *Philosophisches Jahrbuch*; sonderdruck, 98. Jahrgang 1991 1. Halbband, München, Verlag Karl Alber Freiburg, S. 1.

② Heinrich Rombach, “Das Phänomen Phänomen”, *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1980, S. 8.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998年，第477页。

④ [德] 叔本华：《作为意志与表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982年，第30页。

⑤ 同上，第32页。

⑥ “由于混淆了显现（例如教堂的想象体验或想象图像）与显现者，被表象的对象也叫做表象……例如，‘世界是我的表象’。”（[德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第568页。）

⑦ 同上，第480页。

⑧ 即特有的行为质性。

⑨ 即在第六研究中研究含义充盈时所使用的“代现”。

⑩ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第513页。

料。”^①

于是，根据现象学经验，胡塞尔修正了表象概念，将布伦塔诺的命题调整为：“每一个行为或者本身是一个表象，或者便奠基于‘一个或多个表象’之中。”^②换言之，“在任何一个行为组合中，最终奠基性的行为必然是表象”^③。但胡塞尔认为这个表述仍然没有彻底达到明见性，因为人们通常将名称与表象关联在一起，将其规定为对表象的表述。但是按照惯用法，表象仅特指称谓表象，这样一来，上述原则又会出现困境，表象概念也会随之产生歧义，如果表象仅仅是狭义的称谓表象，它无力承担作为“意向体验的本质属”这一重任。仅靠名称还不能够承担在陈述之中主语的完整功能，也不能表现出一个完整的行为。因而，胡塞尔在特别顾及到判断行为的研究中，引入“客体化行为”这一概念。这是一个真正的奠基性的广义“表象”概念：“据此，一个全面的意向体验属的范围得以划定，这个意向体验属将所有被考察的这些行为按照其‘质性’本质都包容在一起，并且规定了‘表象’这个术语在这个意向体验的总体种属中所能意谓的‘最为宽泛的’概念。”^④胡塞尔将这个质性统一的属规定为“客体化行为”，并用这一广义的表象概念来更为简洁清晰地阐释布伦塔诺的以下原则，即“任何一个意向体验或者是一个客体化行为，或者是以这样一个行为为基础”^⑤。显然，广义的表象概念是作为意向体验现象学的奠基性经验而获得规定性的。在胡塞尔那里，任何现象都是根据意向性来进行思考的，意识总是对某个客体（对象）的意识，真正构成这个意向性的恰恰就是这个广义的表象，它构成行为的“意向性”，使行为得以构造对象。因此，与客体化（对象化）行为相等同的行为乃是现象的奠基“表象”。

二、纯化了的现象：相－艾多斯

“表象”（Vorstellung）^⑥这一概念在近代哲学（包括英国经验论和德国观念论）和胡塞尔的“现象经验”中都占据中心的地位。在胡塞尔那里，作为广义的客体化行为的“表象”即构造客体对象（包括事物和事实）、赋予质料的客体化行为^⑦，接近于作为“意向体验”的“现象”经验中的奠基概念，构成了胡塞尔“现象”认知行为的基底经验。

但在《观念1》中，胡塞尔明确指出，现象学态度不同于康德和叔本华，其所关注的“现象”并不停留于对事物进行对象化的简单称谓“表象”，因此，现象也不单纯是一种素朴的感知行为所对应的经验事实显相，而是一种还原了的现象，与广义的表象（客体化行为）相对。具言之，它“研究各种体验、行为和行为相关项”，这些研究对象所围绕的核心是“意识”。它又严格区别于研究“经验心理事实”的心理学，将现象彻底纯化为面向“本质对象”的客体化行为，这个意义指向出自

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第516页。

② 同上，第516—517页。

③ 同上，第517页。

④ 同上，第541页。

⑤ 同上，第552页。在第六研究中，通过区分含义意向与含义充实，胡塞尔使用另一种表述方式来考察奠基性表象的内部组元，质性和质料的说法被替换为行为质性和作为基础的代现，而代现中又细分为立义形式、立义质料和被立义的内容。（同上，第92页。）

⑥ 马丁·路德将 Vorstellung 解释为“置于眼前”（Vor Augen stellen），有时候隐喻性地理解为“置于灵魂前面的图像”。18世纪后，反身的用法 sich vorstellen 作为“想象”“使形象化、可视化”（sich vergegenwärtigen）才推广使用。16、17世纪更常用的含义是“表现”“呈现”。德国哲学对于 Vorstellung 的理解，是由笛卡尔所使用的“idea”奠定的。在英国经验论传统中，特别是在洛克那里，Vorstellung 作为意识和被给予的事实是哲学关系的核心问题之一。贝克莱和休谟都重点关注这一概念并进行了哲学分析。胡塞尔对于这个概念的使用，采纳了笛卡尔的用法：一方面是一种实行的意识行为，另一方面是意识内容。所以，胡塞尔对这一概念的关注和理解经验，奠基于笛卡尔所开启的近代主体哲学的基础上。（参见 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Grönde und Gottfried Gabriel, Basel/Stuttgart, 2001, Band11, U – VS. 1227, Vorstellung 词条解释。）

⑦ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第488页。

柏拉图所规定出的理念“本质”。“纯粹的或先验的现象学将不是作为事实的科学，而是作为本质的科学（作为‘艾多斯’科学）被确立；作为这样一门科学，它将专门确立无关于‘事实’的本质知识。”^① 胡塞尔现象学思路的特别之处在于：在意识与意识对象的关系中来理解作为本质的现象学研究，它不是实在、现实意义上的“现象”，而是一种“先验还原”。换言之，“纯化了的”“心理现象”，广义的表象（客体化行为），不仅应该指向感性的对象，还特别应该指向作为本质和范畴的“对象”——本质（艾多斯，*eidos*）。通过这一规定，现象学的关注范围从狭窄的感性材料提升到范畴材料——“艾多斯本身”的显现。

“本质”概念源自柏拉图“相”（*Idee*）的规定性。在古希腊语中，*Idee* 具有独特风格的含义^②，与以 *Id-* 为词根的词族的含义相应，首先意指一个人或事物的可见外观，因此当然也可能是带有欺骗性的假象，通常指的是物的特征。从柏拉图的著作可发现，柏拉图其实并不认识一个作为哲学概念术语来使用的“*Idee*”，而是基本上在同等层次的含义上来使用 *eidos*（形式、本质、类型、种类）、*genos*（种族）与 *Idee*。*Idee* 并没有相对于其他两个概念的哲学地位优先性。通过西塞罗，柏拉图的 *Idee* 才成为一个专业化的哲学术语，“他（柏拉图）将其称为事物的形式”^③。在以后的主流哲学史解释中，所谓的事物的形式就狭义地以“逻辑—方法论”的方式被理解为抽象的“种属”。

海德格尔试图在柏拉图的 *Idee* 概念中重新挖掘古希腊的本源“现象”经验。他指出，这个概念的基本含义是某物的形象（外观）[*Aussehen*]，即是说真正的存在者是在自己展露的某种样态中构成自身的，“样貌、象态、外观”是存在者真正的“本质”。*Idea* 与 *eidos* 意即某物的外观，即某物作为什么给出自身和构成自身，某物被置回到何处才能成为它所是的存在者。尽管 *idea* 联系于 *ideiv* [观看]，但这个词恰恰并不意味着表象所表—象者，相反，它意味着外观本身的闪现（*Aufscheinen*），是为一种观审提供前景（*Aussicht*）的东西^④。

三、现象的前景—无蔽

海德格尔在上述柏拉图解释中已完全扭转了胡塞尔对于“现象”之含义规定性的“表象化”“主体化”或“对象化”的倾向^⑤。对海德格尔而言，意义问题并不是狭义的判断行为的立义行为，即“将某物立义为某物的行为”（*Auffassen von etwas als etwas*），也不是奠基在客体化行为的表象之中，而是首先作为一种存在理解的“*als*”结构，置身于一种“无蔽”的敞开状态之中。早在《存在与时间》中，海德格尔就已明确将其对现象的规定区分于胡塞尔，即现象被规定为“就其自身显示自身者，公开者”，即现象是自身给予的。这种显现出来的现象并不被“意识体验”表象出来，而是自身呈现^⑥。

① [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1997年，第45页。

② 在柏拉图的 *Idee* 概念进行哲学使用之前，它就已经前哲学地用于分类。据修希底斯所言，这个概念用于单一种类的列举。德谟克利特首次在哲学中使用这个概念，将其规定为不可再分的形式。（参见 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Grönde und Gottfried Gabriel, Basel/Stuttgart, 1976, Band 4, I-K. S. 56. S. 56, *Idee* 词条。）

③ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Grönde und Gottfried Gabriel, Basel/Stuttgart, 1976, Band 4, I-K. S. 55.

④ [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第219页。

⑤ 在海德格尔看来，胡塞尔对意向行为主体的“表象”概念的理解经验来自笛卡尔，而作为意向行为的质料——奠基性表象基础上层层建构起来的“本质”现象观，来源于柏拉图的“相”的概念经验。晚期海德格尔曾将笛卡尔所开创的主体哲学倾向看作形而上学的堕落。这与近代哲学将 *Vorstellung* 概念经验视为奠基的现象有紧密的关系，因此可以将近代哲学放在表象式思维的标签下。整个近代哲学都倾向于将认识规定为表象，而不是本源性的“在场者”，即将“本源性的在场”对象化；表象变成对存在和真理本质的树立和确定。这一概念经常被以连字符的形式写为 *Vor-stellung*，实际上就是为了显示这一构词中的形象化含义：使变动不居的东西站住，以便于操控和计算。

⑥ 海德格尔作为“就其自身显示自身者”的现象同样关涉到一种意识行为，即存在理解。

这涉及到海德格尔在 20 世纪 30 年代数次对柏拉图洞穴比喻的解释。在柏拉图的真理解释中，他看到古希腊哲学真理观的局限：柏拉图的洞穴比喻一直围绕着作为外观闪现者的自身呈现和对于外观显现（相）的观看，对影子、火光和太阳的适应就是觉知活动对于 Idee 的适应。这种适应为后世的认识与事情本身相符的真理观奠定了基础，“一切努力首先都必须集中到这样一种看的可能性上。为此就需要有正确的看……从相和看对于无蔽的优先地位中就产生出真理之本质的一种变化。真理变成了正确性，变成了觉知和陈述的正确性”^①。海德格尔认为柏拉图的洞穴隐喻中将相的经验掷到一条双向道路：“对无蔽的追问”和“对外观呈现的看”。后世符合论的真理观就是在此经验之上逐渐成型的^②。

真正支撑柏拉图真理观的是整个希腊存在经验的一种无蔽的闪现，它慢慢被一个现成已经成型的“理念”含义所遮蔽，好像真理变成一个可以被“看”觉知和模仿的理念。按照海德格尔的观点，胡塞尔对于“现象”的意向性理解同样依附于对于 Idee 的理念式规定：胡塞尔所理解的意识体验和观念层面上的“现象”，就是在对于“无蔽”的观看这样一个方向上发展出来的。胡塞尔现象学中认识即意向充实所朝向的目标——“相即性理想”，也是在这一道路上出现的。于是，海德格尔对胡塞尔现象经验给出这样的断言：“纯粹意识作为现象学的主题区域，并不是现象学地回溯到事情本身上去赢得的，而是在向着一种传统理念哲学回溯当中赢得的。”^③ 在海德格尔看来，胡塞尔错失了那为观看提供前景的“无蔽”经验，关注将现象规定为纯粹意识，是外观的闪现最终沦落为知觉判断的正确性所导向结果。海德格尔将本真的现象经验追溯到柏拉图的“相论”背后的古希腊真理观：“现象”的本真含义并不是一种关联于“存在者的可通达性的”内在性“意识行为”，也不是与一种与“观念作用”“意向体验”相关的“行为相关项”，而更多地是“为观审提供前景”的东西，即为未来的可能性提供指示的东西^④。

四、现象经验的“相似”——想象意向充实

下面将尝试立足于汉语语境下特殊的理解效果，对上文讨论中所出现的“现象经验”进行一种现象学反思。基于汉语的理解经验，无论是胡塞尔所使用的概念，如现象、显像（相）、显现（Erscheinung）、表象（vorstellung），柏拉图在对话录中所提出的“理念”（idee、相），还是海德格尔用古希腊词语 a - lethea 所表述的“无蔽”经验有着亲密的差异关系，都家族相似^⑤性地关联到一种西

① [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 265—266 页。

② 歌德与海德格尔有类似的立场。在自然研究中，他对应柏拉图的理念所提出的一个核心概念“原现象”（Urphänomen），有相当多的家族相似特征。他将原现象规定为一种先行的经验中赢获的元显现（Haupterscheinung），它能够逐级地被安置在变动不居的杂多现象中。关于这个术语的认知维度，歌德后来做了如下自我反思：原现象，作为理想的最终能被认识的，如断定般实在的，象征的包含一切情形，与一切情形相同一。本雅明将歌德探索原现象的努力解释为掌握“自然的理念”，并适恰地成为纯粹的内容和艺术的原始图像。卡西尔在 1940 年将歌德的原现象转变为自己的基础现象（Basisphänomene）。

③ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA20, Herausgeber, Petra Jaeger, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1979, S. 147.

④ 海德格尔不仅将“现象”经验停留在希腊的“无蔽”真理观，而且开启了一条以“无蔽-遮蔽”（显-隐二重性）为基本经验来理解“现象”的思路。这一思路使用“本源的遮蔽性”化解了胡塞尔现象学中“现象经验”对于“明见性”意识体验的依赖。虽然海德格尔作为“就其自身显示自身者”的现象同样关涉到一种意识行为即存在理解，但这一存在理解没有先验的“明见性”，而是更强调“意识状态的受制”，即受制于历史发生的“显-隐结构”。

⑤ 维特根斯坦在《哲学研究》分析“游戏”概念的诸多含义时使用了“家族类似”概念：“例如，我们可以考察一下我们称为‘游戏’的活动。我指的是棋类游戏，牌类游戏，球类游戏，角力游戏，等等。它们的共同之处是什么？”“我想不出比‘家族相似’更好的说法来表达这些相似性的特征：因为家族成员之间的各式各样的相似性就是这样盘根错节的：身材、面相、眼睛的颜色、步态、脾性，等等，等等。——我要说：各种‘游戏’构成了一个家族。”（[奥] 维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海：上海世纪集团、上海人民出版社，2001 年，第 48、49 页。）

方哲学的共同经验——ideiv [观看]，这种经验被德里达称为一种“视觉”隐喻。它们之间的重要区别在于：有的强调观看的主体行为和观看的对象，有的强调为观看开启理解视域，提供前景的“无蔽”。问题是：我们如何能够用汉语来理解这些异域概念经验之间的“相似”性？我们是不是对这种“理解的效果”太习以为常了？在汉语语境下是否有这种类似的“视觉”经验呢？

我们用来翻译 Phänomenon (phenomenon) 的现代汉语概念出自古老的汉语词“象”。“象”同样关联着一种视觉经验：“见乃谓之象，形乃谓之器。”（《周易·系辞》）按照德国汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm）的研究，汉语哲学中与柏拉图的“相”经验很容易联系在一起的就是《易经》与《道德经》中出现的关键词“象”，“在卫礼贤这里，和柏拉图相联系的首先是中国的‘象’”^①。

现象本来属于中国传统文言文词语“象”的关联词，而“象”在《尚书》《易传》以及《易》后学诠释中是一个非常重要的词语。在对应的西文翻译中，“象”一般是和 Erscheinung (appearance)、Gestalt (shape)、Bild (image) 连在一起的，有时候也与“迹象”“征候”的相关翻译 Spur (trace)、Mark (mark)、Hinweis (indication) 相连。与西方文化语境下“现象”的概念经验类似，“象”作为一个文言词语，有着非常丰富的含义。与其他重要的哲学概念一样，“象”同样是一个家族类似的概念，其特别之处在于它的基本含义之一就是动词性的“相似”。在现代汉语的一般使用中，名词“象”总是与“图像”“形象”“具象”“象征”这些概念关联在一起^②，还紧密地关联着动词“像”“类似”“类比”^③。

这一概念内涵中的“类似”意义实际上触及的是胡塞尔在“通过充实的特性”对客体化意向进行深入分析时所思考的主题。在第六研究里，胡塞尔更明确地在客体化行为之内、在立义形式方面进一步区分为符号意向（表述意向）和直观意向。为了说明两者的区别，他首先区分了与“符号意向”“想象意向”相对应的符号（Zeichen）、图像（Bild）之间的区分：“符号在内容上大都与被标识之物无关，它既可以标识与它异类的东西，也可以标识与它同类的东西。相反，图像则通过相似性与实事相联系，如果缺乏相似性，那么也就谈不上图像。符号作为客体是显现的行为中对我们构造起来的。”^④可见，相似性是想象意向进行充实的典型特点。符号虽然也有可能与被标识之物相似，但这种相似性并不真正构成符号与被标识之物之间的“符号意向关联”。相似性的关系是通过直观表象使符号意向得以充实的关键：“符号意向自为地缺乏任何充盈，只是直观表象才将符号意向带向充盈并且通过认同而带入充盈。符号意向只是指向对象，直观意向则将对象在确切的意义上表象出来，它带来对象本身之充盈方面的东西。”^⑤

胡塞尔在这里所指出的这种想象意向上的充实，正是我们试图用汉语词“象”中重要的含义之一即“相似”所呈现出来的现象学特征。按照胡塞尔的研究，这一特征是隶属于客体化行为中直观意向的一种——“想象意向”的充实的一种特征。在直观意向中，除了图像式的“想象意向充实”之外，还有一种“感知意向充实”：“相对于想象，我们根据通常的表述这样来描述感知的特征，即：在感知中，对象是‘自身’显现出来，而不只是‘在图像中’显现出来……想象是通过图像相似性的特有综合而得到充实，感知是通过实事的同一性综合而得到充实，实事通过‘自身’得到充实。”^⑥

① 余明峰、张振华编：《卫礼贤与汉学——首届青岛德华论坛文集》，北京：商务印书馆，2017年，第92页。

② 如王树人所提出的“象思维”概念，经常就是在“图像式”思维这一意义方向上来使用的。卫礼贤在将中国典籍翻译为德语时，也是以图像来理解“象”，将“象”翻译为 Bilder (Bild 的复数形式)。

③ 这个概念的西语对应含义是“类比” (Analogie)，它在西方哲学传统中始终起着关键性作用：在有限者与无限者或者说经验世界与超越世界之间建构桥梁。无论是由亚里士多德延伸到中世纪经院哲学的存在类比，还是康德关联于“判断的关系”（定言的、假言的和选言的）范畴的三种经验的类比中，都可以看到“类比”概念的关键性中介意义。可见，“象”的家族相似经验中蕴含极其丰富的哲学内涵。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第二部分）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1999年，第53页。

⑤ 同上，第74页。

⑥ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第二部分）》，第54页。

因此，仅仅指出“象”中的图像“相似”特征，似乎还没有找到胡塞尔现象学之外的另一个立足点，因为似乎又一次从海德格尔的思路绕回到胡塞尔“奠基性表象”的狭窄现象学区域。

五、相似现象的另一种考察－征候

对于“象”的“相似性”的现象学描述，是否只能通过“图像化”的方式，解释为隶属于客体化行为之中的一种狭义的“想象意向”充实？早在《逻辑研究》第一研究中，胡塞尔就已经碰触到一种非客体化的“相似性经验”，但在那里研究的对象并非客体化行为的“想象”（Imagination），而是异于客体化行为的“联想”（Assoziation），被胡塞尔排除在现象学含义领域之外的“征候”式关联。这种征候式关联被海德格尔称为在柏拉图理念论中潜藏着的“无蔽”，因为征候朝向“隐而未发之物”的指向恰恰符合“为观看提供前景”这样一层本源的含义。

胡塞尔认为“征候”（Anzeichen）是一种建立在联想之上的无含义的记号（Zeichen）：“如果A把B唤入到意识之中，那么这两者不只是同时地或先后地被意识到，而是有一种可感觉到的联系在这里涌现出来，这种联系表现为一物对另一物的指明关系，此物与彼物的相属关系。”^①这种关联不具有清晰性，没有前提和推论之间的关系，所以胡塞尔明确将之排除在含义现象学的区域之外：“在指示的情况中不可能有明晰性，也可以客观地说，在指示的情况中不可能有对有关判断内容的观念联系的认识。每当我们说，A事态是B事态的一个信号（征候），前者的存在指明了后者的存在，这时我们也会完全确定地去期待：确实可以发现后者是在那里；但当我们这样说时，我们并不认为在A和B之间有一种明晰的、客观的联系；在这时，这些判断内容对我们来说并不处在前提推论的关系中”^②。这一现象学经验所立基的“本质性区分”，即有含义的表述与无含义的征候之间的区分，使得我们触碰到胡塞尔现象学“疆域”的“界”。

如果我们不想在以上思想家所思的“象”的家族相似经验之间，建立一种具有某种“前提－结论”的论证式“明晰性”的“意义关联”，而仅仅满足于停留在一种直观性的，如胡塞尔所说的“征候（信号）关联”，即通过A事态可以信号式地联想到B事态，那么就进入到“象”经验的一种基本含义——征候。“相似性”“图像”等含义都是在“征候”经验的基础上才得以构建起来的。

根据《说文解字》，“象”的原初含义是动物大象。据传，大象在殷商时期比较常见，但西周之后由于气候变迁从中原地区消失了。所以，象从一种直接朝向感知显现^③的对象，成为潜隐了的想象和回忆^④的对象。对此，《韩非子·解老》在注释《道德经》的经文“大象无形”时给出了解释：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者，皆谓之象也。”大象这种动物的形象介于可见与不可见之间，代表着一种介于“定型”与“未定型”、“显”和“隐”的双重经验。通过“死象之骨”可以联想活着的象，这种联想经验构成中国“象”经验的基底。但这种联想不是作为客体化行为中的“想象性意向充实”，而是征候式关联。

这种作为征候式关联的象不是简单地在两个现成表象之间进行“联想式关联”，而总是立身于某种在定型与未定型之间进行的“自然趋势”，朝向某种隐而未发的视野开启自身，因此也总是为“未来”观审提供前景。张祥龙在考察《周易》中象和卦辞的关系时说：“《系辞》讲：‘是故易者象也。象也者，像也’。这里的‘像’并非指一般意义上的、对已存在者的‘象征’，而应解作‘能象’。”^⑤

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第32页。

② 同上，第29页。

③ 对应于胡塞尔所称的“感知性映射”。

④ 对应于胡塞尔所称的“想象性映射”。

⑤ 参见张祥龙：《象、数与文字——〈周易·经〉、毕达哥拉斯学派及莱布尼兹对中西哲理思维方式的影响》，《哲学门》2003年第1期，第9页。

“易象提供的主要不是静态的东西，而是构成新象的可能性。用现象学的话来讲就是：易象所提供的不只是作为关注焦点的意象对象，更有那总是围绕着和先行于这些对象的边缘（Horizont）或存在论意义上的视域。”^①

在“天垂象，见吉凶”（《周易·系辞上》）中，也能见到被海德格尔称为先行性的、为观看提供前景的东西。这种“征兆”经验被胡塞尔在《逻辑研究》中视为区别于含义表述的经验心理学层面的“心理联想”，而排斥在含义现象学关注的核心经验。区别于希腊无蔽的“在场”真理经验，这种为观看提供前景的东西在《周易》中表现为在变化中通过“占噬”未成形的象来断定“成形”的吉凶。天所垂之象是未定型的，“上天之载，无声无臭”（《诗经·大雅·文王》）；但在地上出现时就被赋予某种形态，“在天成象，在地成型，变化见矣”（《周易·系辞上》）。在天的未定型与地的成型争执关系中，变化就出现了。

《周易》的基本思路是通过取象，探求在定型与未定型之间进行争执的变易之道，感而遂通来占卜吉凶。这种吉凶的处身境遇受到某种提供前景性的象的引导，但引导的朝向并不由人的意向体验的构造或此在的筹划，而是天象所决定的。天象的趋势虽然介乎显隐之间，呈现出未定型的状态，但这种未定型并不意味着“混乱”“偶然”。天象呈现出象本身的自然倾向^②，这就是作为天的“自然”，即《道德经》说的“人法地、地法天，天法自然”。

在中国古人看来，代表“自然趋向”的天象虽然还没有成型为现实性，仅仅是可能性，但可能性并不是盲目性，而是总带有某种立身于具身处境的“争执”趋向性，这种活的趋向性应该是圣人取象的“物宜”。圣人所取象的六十四卦代表六十四种自然趋向，比如天与地并不是两个意向对象，而是代表两种不同自然的趋向，“天尊地卑”这种象的自然趋向与人之感知的自然趋向共属一体。对人的处身境遇进行引导的关键在于尊重人之心性感知的自然倾向。所以，处身之象的自然趋势并不是由意向主体决定的，也不是作为认知对象构成一种“抽象性”。中国古人并没有将普遍性的“共相”作为现实存在模仿的对象，而是将在天未成型的象作为对处身境遇的走向进行赋型的“标尺”，模仿各种可能的“自然趋势”。

经过这样的现象经验描述，我们实际上已经收获了一种古老而崭新的“现象”经验，古老的天象（自然趋势）经验打破了胡塞尔现象学的“现象”界定，与此共属一体的也打破了其奠基于是意向性基础上的“意义”理论的界定。当意义的指向通过客体化行为奠基时，就已经错过了本源的“现象”经验，自然天“象”本身就有一种趋向性。其实，晚期海德格尔在《哲学论稿》中，就用象“类比”的方式对此给出暗示：“这里满是采石场的石块，那是原岩破碎处。”^③ 原岩的破裂必然是带有某种“趋向”的，这一趋向是意义指向的基底经验。

（责任编辑 行之）

① 参见张祥龙：《象、数与文字——〈周易·经〉、毕达哥拉斯学派及莱布尼兹对中西哲理思维方式的影响》，《哲学门》2003年第1期，第7页。

② 按照西方哲学的思路，这种自然趋势仅仅是经验性的某种开端，而不是先天的。而古代象经验的关键是：所谓“a priori”观念或许只是通过一种特定诱导机制进入我们处身的境遇，通过某种隐喻性的关联使我们相信它是“a priori”的。这不能导向另一个极端的结论：一切都是经验偶然性的，因为“a priori”关联着使其得以发生的诱导机制中隐藏的意义“自然趋向”问题（并非客观意义而是主客共属的意义上）。先天和后天都在自然趋向的内涵中，通过定与不定的争执中得以成为自身。概念、范畴的经验始终与“a priori”的本真内涵背道而驰，因为它们成型总是滞后于某种“活生生”的东西——自然。

③ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA65, Herausgeber: Friedrich – Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1989, S. 421.

纯粹普遍性的现象学澄清

李朝东 王 坤

【摘要】探究“S是p”的判断形式中“p”的普遍性时会发现一个新的“类对象”，其普遍性即较高阶的普遍性。于是，在相关该对象的判断形式“S是p”中就有两个判断核心：一个是“S”中对象的个体核心，即共相（指实在中的普遍物）；一个是“p”中对象的总体核心，即普遍性（指超实在的普遍物）。据此，胡塞尔区分了两种意义的普遍性：一是“共相”，标示具体物中的共性因素；一是“普遍性”，标示观念对象或一个“一般对象”。胡塞尔在《经验与判断》中对“普遍性”的考究，就是以实在中的“共相”建构为始端，从低级的、在构建上简单的“经验性普遍性”向高级形态或普全形态的“纯粹普遍性”的不断迈进。

【关键词】共相；经验性普遍性；纯粹普遍性；本质直观；本质变更

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)06-0095-09

作者简介：李朝东，甘肃景泰人，（兰州 730070）西北师范大学哲学学院教授；

王 坤，甘肃镇原人，（兰州 730070）西北师范大学哲学学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目（19FZX045）；甘肃省“中西人文经典诠释研究”人文社科基地和“哲学重点学科”经费资助

传统形式逻辑所讨论的中心课题是“谓词判断”，在胡塞尔看来，真正“逻辑的东西”必须在直观的内在体验中寻找其根源，即谓词判断的明证性一定要奠基於对象的被给予性的明证性，即前谓词（Vorprädikativ）的明证性（Evidenz）。所谓前谓词的明证性，就是对象的自身被给予性^①。从明证的“前谓词经验”（即此经验在它为明晰的意识“被主题化”于判断之前）的分析出发，经过对“谓词思维和知性对象性”的建构，胡塞尔最终完成对“普遍对象性”或“先验的本质对象”的理论建构。

一、共相的原初建构

一般性与个别性、普遍性与特殊性（Allgemeinheit – Einzeheit，或译为共相 – 殊相）是一对贯穿整个欧洲哲学史的范畴。1901年，在《逻辑研究》（第二卷）“第二研究”（种类的观念统一与现代抽象理论）中，胡塞尔探究并提出解决“一般与个别”的关系问题的哲学理论方案^②。在《经验与判断》中，胡塞尔继续探究“普遍性”问题，并将“普遍性”区分为两种：“共相”和“普遍性”。“共相”指具体物的共性因素，也可指实在的普遍物或“普遍的一般性”（universelle Allgemeinheit）；“普遍性”即一般物，它不是一种实在的普遍物，而是一种超实在的普遍物，它在实在的普遍物中得到具体实现，因为具体物不仅是个别的，还具有普遍的一面^③。胡塞尔还将“普遍性”进一步区分为

① 李朝东：《逻辑与前述谓（Vorprädikativ）经验的现象学澄清（二）》，《西北师大学报》社会科学版2004年第4期。
② E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hrsg. Von U. Panzer, 1984, A106 – 108/ B₁106 – 108.
③ [荷] 德布尔：《胡塞尔思想的发展》，李河译，北京：三联书店，1995年，第250—251页。

“经验性普遍性”和“纯粹普遍性”(或“本质普遍性”),前者是通过归纳法在经验范围内获得的具有自然规律的普遍性,后者是在本质直观中被把握到(或发现的),且不限于经验范围内。

胡塞尔首先讨论了“共相”的原初建构及其同一性的分有关系。

(一) 对相同的東西和相同的東西的联想性综合是共相提升的基础

人们对一切未知对象的经验判断,都是建立在类型上已知的经验基础上,这一基础的建立根据就是“联想性综合”。每次在意识中建构起来的東西都是对相同東西及相同東西的联想性综合过程,即基于相同的東西从联想上唤醒相同的東西。但通过联想性综合得来的東西并不能看作是对象的共相,虽然它是基于对相同東西及相同東西的联想性综合,但并不是自身被给予我们的東西。共相作为人们在场追寻的、基于相同東西在自身被给予性中所建构起来的東西,其实是一种普遍性。对这一普遍性的追寻不是简单地仅专注于同一个对象所能实现的,因为一个A对象本身如果没有相对的对象与之比较,那么其普遍性提升出来的基础就是不存在的。普遍性的提升基础,必然是基于对在场的两个以上相同東西的分析。

在此,需要分析它们在场的多个被给予性的相似性及其多个基底(Substrat)间被给予性的相似性。一基底的被给予性与另一基底的关于相同因素(如形状、颜色等)的被给予性的相似性吻合程度越高,就越容易找到对象间的普遍性。这里基于相似性因素和相同性因素的基底间的因素吻合,都是多个对象的某种“两”(Zwei)的意识,即使基于相同因素的不同基底的相似性,两两在意识中高度融合(如A的红色与B的红色在意识中融合在一起),基于“A的红色”与“B的红色”这种“两”的意识仍然是存在的。这种基于相同東西的统一性绝对是两个(Zweiheit)相互分离开来的对象,即A是A的、B是B的,不能说A对象显现出的红色与B对象显现出的红色相同一,也不能说这两个红色就是“同一个”東西。因为相似性综合过程并不是“同一性综合”,它只是表面上与“同一性综合”相似,所以A与B两个红色因素的吻合就是以“相同性综合为形式的吻合”。正是基于对两个对象的相同性综合,人们才能判断出“A是否等于B”这个事态(如果“A等于B”,那么关于对象A与B基于相同因素的不同基底间便存在着这一相同因素的普遍性)。因此,基于相同東西和对相同東西的联想性综合是将对象的共相提取出来的基础。显然,这种将共相看作是对相同東西和相同東西的联想性综合,与柏拉图的观点基本相似,柏拉图认为“……两个之所以存在,并没有什么别的原因,只是由于分有了‘二’,事物要成为两个,就必须分有‘二’……”^①这里的“二”就是柏拉图的理念(即“共相”)。

(二) 共相在生产自发性中将自身建构起来

如果把认识主题局限于对象S,那么在这一主题相关的谓词判断“S是p”的形式中,属性p凸显出来且被把握到。如果把兴趣集中到S'上,如果这里刺激兴趣发生作用的是基于一个相同的因素p,那么S'就会如同S被规定一样,由它的因素p在谓词上被规定。于是,在同一因素p的规定下,S与S'就在被动吻合的过程中主动地被把握为“同样的p”,只是因为基于不同的两个基底S与S',它们各自的因素p也被分离开来。这里的S与S'依旧是其自身,不能被意识为“同一物”(Identität)。但在主题性的过渡中,无论是S所拥有的因素p,还是S'所拥有的因素p,这两个p是相互吻合的,且这是一个主动认同的过程。由此,因素p发生了一个“两中”的统一,同时产生了一个基于相同的因素p的统一体。“这个统一体最初的出现是基于个体性因素的被动的相同性吻合之上的,然后它才可以在某种返回过程中被单独地把握住。”^②换言之,在“S'是p'”“S''是p''”等谓词判断中,相同因素p在其中被谓词表述为共相判断。而在p'、p''等出现的同一个“一”就是这里的统一体,就是作为p的“一”。此时,如果返回到S'且对S'再认同时,作出的判断就不是“S'是p”,而是“S'是p”“S''也是p”这样的判断。对此,胡塞尔指出:“在这里p不再意味着一个个体性的谓词核心,而是意味着一个总体性的谓词核心,也就是最初作为两个或多个相继被

① 《西方哲学原著选读(上卷)》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编,北京:商务印书馆,1982年,第74页。

② [德]胡塞尔:《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,北京:三联书店,1999年,第375页。

把握的S的共同之处的共相。”^①由此，关于最初的认同系列“S’是p’”“S’’是p”等，便与“S’是p”“S’’是p”的判断活动区别开来。这里的共相不是由变项因素规定的，而是由“一个理想的绝对的同一之物”即常项因素规定的。

同时，“S是p’”与“S是p”这两个判断也是不相同的，因为在“S是p’”中，p’是对象S的个体因素；而在“S是p”中，p则意味着共相（Eidos/艾多斯）。“判断‘p’是p’（个体性因素p’是种类p）也是如此。”^②因为在“S是p’”中，发生的是在基底S和其个体因素p’间的认同；而在“S是p”中，发生的是基底p有一种共相得到了谓词表述，且该共相被规定为是关于种类p的（或者是个体因素p’与另一个相同因素p’在相吻合的基础上被规定为是关于种类p的）。在现象学中，类似于“S是p’”的判断被称为个体性判断，即判断本身“包含着个体性核心”且是对“这些核心的个体性作谓词表述的判断”；而类似于“S是p”的判断被称为总体性判断，它涉及到所要探寻的普遍性（或是关于单方面的普遍性）。胡塞尔认为，“这是一种新的判断形式，因为这些核心的差异性导致同一性综合的某种变样的形式，这种同一性综合是与我们曾设想为原始地构成我们的定言判断‘S是p’这一基本形式的基础的那样一种朴素的展显性综合相对应的；这是这样一种综合，它当然只有在这样一个素朴说明的综合的基础上，也就是只有在这样一些综合的多数性的基础上，才能出现。”^③换言之，这一判断形式首先区别于定言判断（Bestimmte Urteil）“S是p”，如“张三是人”；其次“S是p”还必须建立在定言判断的基础上，如在经过对多个“张三是人”“王五也是人”的素朴说明的综合的基础上，找出“人”的普遍性。

这个普遍性作为“一”或者（多中之“一”），必须历经“在对综合过渡中的那些相同对象主动地进行了分别把握之后，才作为共相的统一体被自我先天地意识到，并为可能的主题性把握作准备的”^④。这里唤醒兴趣的东西又是在对个别把握的相同的东西的吻合中被动地预先建构起来的、在吻合基础上凸显出来的“一”——同一之物（Identität），在这一过程中它是被主动把握的。无论是对象S的个体性因素p，还是S’的个体性因素p，它们在吻合的基础上凸显了p自身或同一p，这个p不仅预先地被动建构起来，而且被动把握，所以这个“一”不是在相同的东西中重复自身，只是在“多”中一次性地被给予。这个“一”不是S’中的p，也不是S’’中的p，而是S’和S’’中一次性地被给予的“一”。它在感性的基础上，通过个别把握的、吻合的主动性使p预先地被构建起来，并使p成为主题性对象“一”。这个“一”其实“不是别的什么，而是类的同一性”^⑤，也即是种类的“同一性”（Identität），它是谈论事物“相同性”（Gleichheit）的基础。

（三）共相之同一性的分有和单纯的相同性

相对于不同对象所突显的共相，它暗示着一种同一性（Identität）关系：对象A显现的X和对象B显现的X以共相的形式自身给予，会产生一种新的事态，即对象A或B是共相X的个别体现，A或B分有（Methexis）X，且通过X被领会。如若在“S是p”的谓词表述形式中，把这里的X当作主词，那么谓词就是A或B，X就属于A或B所共有（Κοινωνία），也可以看作是对共相之同一性的分有。这种“共相分有论”类似于“柏拉图的实在论”（或“老实论”），即以形而上学的方式对一般之物所做的实在设定，换言之，就是设想处于思维之外的一个实在的种类存在。这种设想胡塞尔在《逻辑研究》中就予以否认^⑥。

相对于共相的同一性的分有关系，还必须注意区分单纯的相同性，因为“每个对象都会有自己的与之相适应的因素，例如红色，而那些全都是红色的多个对象都会各自有自己的个体性的特别因

① [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第376页。

② 同上，第376页。

③ 同上，第377页。

④ 同上，第377页。

⑤ [俄] 列夫·舍斯托夫：《钥匙的统治》，张冰译，上海：上海人民出版社，2004年，第168页。

⑥ See E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil, hrsg. Von U. Panzer, 1984, A121/ B₁121.

素，但却是在相同性中”^①。比如红色的笔、红色的杯子，红色在对象笔和杯子上体现出来；笔、杯子又各自体现出其个体性的特别因素，“笔可以写字”，而“杯子可以用来喝水”；但其各自的个体性因素又在“红色”的相同性中体现，所以“相同性只是某个共相的同一性的相关项，它实际上可以作为一和自同的东西、并且作为个体的‘反射’（Gegenwurf）而被看出来”^②。就如同“红色”在红色的笔和红色的杯子那里，又是相对于笔和杯子而言是“个别化”（Individuation）的“红色”，同时这个“红色”还可以是其他对象的因素，它相对于这些对象而言就是对象的个别化自身。所有的这些个别化都由于与同一之物“红色”的关系而相关，于是这些对象相对于“红色”就是相同的。

二、经验性普遍性的建构

概念是人们认识对象的本质抽象，也是人们对对象进行本质认识的根据。相对于被认识的对象，概念是一种纯粹理想性存在。如果把概念看作是一个对象或对其进行对象性的把握，那么概念自身并不以某个现实实存为前提，而是一种纯粹理想性存在。例如，每当提到苹果这个对象的概念，苹果的概念并不依附于一个具体现实的苹果而与其概念同时出现；按照苹果这个概念，在经验现实性的范围内找一个具体的苹果与之对应，此时的这个“苹果”在经验现实性的范围内就是个别性的、现实化了的概念，所以说“共相的纯存在和纯粹可能性的存在是相关的”^③。又如，“红”这个共相的纯存在就与纯粹可能性的存在“红色”相关，这个红色完全可以是任意一个红色对象自身的红色因素。这些红色作为纯粹可能性的存在分有“红色”，它们可以被看作是构建共相“红”的感性基础。

在人们认识对象的最初阶段，其基本认识都是建立在一定的经验基础上，至少在认识对象时，这种经验性成分占据了绝大部分；而且这些经验还作为在某个类型上已知的经验起作用，也就是人们的认知活动建基于对一些对象的共相经验基础。因此，弄清楚经验性普遍性的建构过程及其经验类型的划分，才能为最终把握到纯粹的普遍性扫清障碍。

（一）经验性的概念从自然的经验统觉的类型学中获得

自然生活的一切概念都与现实经验世界的事物相关，这些概念就是与这个世界相关联的普遍性。经验的事实世界以类型化的方式被人们所经验到，且这些事物被经验为现实性的事物，如树、动物和植物等，也可能被经验为是杉树、狗和花草等。如果当一个现实性的对象如树被经验为杉树，那么人们对杉树的经验基础就是对本身已知的树的知悉，这可看作是从树的类型上把握到树中杉树这个对象。在对杉树的进一步考察中，人们还会得到一个关于杉树特征（如叶呈针状）、用途（制作木制品）等，这些特征就是从个体杉树体现出的所有杉树类所共有的特征。由此，树这个类型的内涵就因为杉树而得到扩展，但杉树又有杉树类所应用的全部“个体性标志”，标志着“杉树们”。凡是在类型上被理解的事物，它们都能把人们导向用来理解它们的那个普遍的类型概念，如对“杉树”的类型的把握，就有利于人们对相关于“杉树”的类型“树”的概念的把握。但是对“树”的类型的经验不能因为树的普遍类型被把握而停止前行，因为尽管“树”这个类型的标志被基本标明，它因为自身是一个“树”类型而不能涵盖所有的“它树”，所以“树”这一类型就带有对“它树”的一个开放性视域（Horizont）。这个开放性视域或许还包含了尚未知悉的“树”类型的标志，而尚未知悉的“树”标志不仅属于正好体现了这个尚未知悉的“树”标志的“它树”，还应属于“树”一般。

胡塞尔指出，“经验性的概念通过继续接受新的标志就改变了自身，但却是按照一个经验性的理念、一个开放的和可以不断校正的概念的理念来改变自身的，这种概念同时包含着那经验信念的规则，并且是着眼于进一步的现实经验的”^④。这就如同经验性概念“树”接受了“它树”的标志（这

① [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第379页。

② 同上，第379页。

③ 同上，第382页。

④ 同上，第386页。

个标志同时也是“树”的标志),那么这些标志相对于已知的“树”而言是一个新的发现,这个新的发现或新标志会不断校正经验性的“树”自身,可以看作是经验性概念“树”自身内涵不断丰富过程。这种丰富性过程的产生,就是因为“树”作为一个普遍性的概念是从杉树等一些“它树”中综合得来的,而“它树”正是“树”这个普遍概念的单个化(Vereinzelung eines allgemeinen Begriffs),且每一个“它树”的有限性决定了它自身是不能穷尽所有“树”的标志。伴随着一些“它树”的新的标志被发现,“树”概念也会得到不断的校正和丰富。

(二) 经验之本质的类型和非本质的类型的划分

关于经验之类型的划分,因为直接经验的局限性,经验类型可划分为本质的类型和非本质的类型。其中,经验类型的非本质类型的划分由直接经验引起。直接经验是人仅凭一种引人注目的差别来区别或辨认识事物,容易忽略或遮蔽事物实际存在的显著特征,如对“鲸鱼”的经验,就因为与“鱼”进行直接的经验类比,就遮蔽了其是哺乳动物的显著特征。而经验的本质类型是与科学的、自然-经验历史的研究相联系的,其发生其实也是建基于非本质类型,因为科学的、自然-经验历史的研究奠基于直接经验,这是缘于直观是一切认识之原则。在非本质的类型经过科学的、自然-经验历史的系统化研究,起初在非本质的类型经验那里止步的无限开放的类型视域,经验的本质类型又可以获得在科学上超常规的、或然性的无限开放视域。在这种经验的本质类型的驱动下,揭示了“鲸鱼”并不是鱼类,而是胎生哺乳动物,这时“鲸鱼”就获得了在经验的非本质类型中所不具有的显著特征,即其“发展”方式或繁殖方式在经验的本质类型视域中获得进一步揭示和说明。

三、不同类型普遍性间的奠基顺序

因经验对象而区别出的各类型普遍性,不仅彼此间具有阶段上的不同,而且存在一定的奠基顺序。具体而言,普遍性的阶段划分因其范围中各项因素的相似性程度不同而不同;而其奠基顺序则表现为较高阶段的普遍性奠基于较低阶段的具体普遍性,同时更高阶段的普遍性还奠基于单纯相似性之上的普遍性。

(一) 形容词性普遍性奠基于名词性普遍性

经验性普遍性因类型范围的大小,或对象的相似性程度的不同,而具有不同的(高低)阶段,如“鲸鱼”类就比哺乳动物的类型范围小,所以“哺乳动物”相对于“鲸鱼”就是一种更高级别(或更高阶段)的普遍性。而具体的多个“鲸鱼”个体的经验,可以产生最低阶段的关于“鲸鱼”的共相,它经过对多个个体“鲸鱼”的比较而产生,就是一个具体名词(konkretum),其中每个个体“鲸鱼”就是“鲸鱼”这个具体名词的个别物(个别鲸鱼)。“这个对相同的诸独立对象进行重复的共相(它包含诸个体)是最低级的普遍性,作为普遍性是最为独立的东西;这就是说,它是这样一种普遍性,它不以其他普遍性为基础,因为不以其他普遍性为前提。”^①因此,最低级的普遍性就是对相同的诸独立对象进行重复的共相,诸对象间的相同性使它们的共相与它物无关,也就不以其他普遍性为前提和基础,诸对象自身就是其共相的基础和前提。

相对于具体名词这个共相,胡塞尔提出完全独立的“完全具体名词”。“例如‘明亮’的共相是建立在‘颜色’的共相之基础上的,后者把明亮包含于自身之中;而颜色又只有作为有形状的颜色才可以设想,有形状的颜色,或者说有颜色的形状(空间形状),更确切地说有形状的空间事物本身,就是那完全具体的名词。”^②“明亮”是最低级的具体普遍性,而“颜色”是“明亮”的抽象因素,是一种不独立的共相。胡塞尔把这种拥有原始不独立的个别性之范围的普遍性称为“形容词性的普遍性”,而原始独立的普遍性称为“名词性普遍性”,前者奠基于后者的基础上;其中,前者相

① [德] 胡塞尔:《经验与判断》,第388页。

② 同上,第388页。

关“抽象内容意义上的抽象问题”，后者相关“概念构成意义上的抽象问题”^①。

（二）更高阶段的普遍性奠基于单纯相似性之上的普遍性

普遍性分为较低阶段的普遍性和较高阶段的普遍性。当一个普遍性范围内的个别各项的相同性不再是完全的相同性，就会产生更高阶段的普遍性。在这里，完全的相同性等于是相似性（Ähnlichkeit）的极限或者完全的相似性。如此，相似性与相似性之间就存在着间距（Abstand），当相似性达到极限状态时，就意味着两种不同的相似性之间不再有间距，这种相似性的极限就是完全相同性。这种完全相同性表明了单纯自身重复着在吻合中的失距（Abstandslosigkeit），而这种吻合就是最低阶段的普遍性的基础。

相对而言，更高阶段的普遍性得以建立的相似性即单纯的相似性，其主要特征表现在“全体相似”（与相似物的全部的个别因素有关的相似）和“局部相似”（与某些个别因素有关的相似）。由于全部相似性和局部相似性的差别，产生了各种不同阶段的普遍性，其划分的决定因素就是“全体相似性的程度”。“在只是局部的相似性那里（哪怕它在关系到个别因素时达到了完全相同性的极限），却从来不能关系到整体而达到这一极限。这就仍然总只是相似的东西。”^②这就如同“鲤鱼”与“鲫鱼”“鱼”的关系。相对于“鱼”而言，“鲤鱼”“鲫鱼”只是在“鱼”的某个因素那里完全相同，如它们的呼吸器官都是腮，但不能达到完全相同性（即实现全体相似性极限），因为局部的相似性不能关系到整体，于是“鲤鱼”“鲫鱼”只是相似的“鱼”。所以，相似性的共相由于它与极限的关系隐含着相同性的共相。相对于“鱼”这个共相而言，“鲫鱼”“鲤鱼”因为都是用腮呼吸（这个相同性的共相）而相似。“在相同性吻合中也呈露出某种共同之处，或者，它作为共同之处显得是原始地贯穿其中的。这就在这种过渡的过程中达到了完全的被给予性，也就是从完全相同的各项的重复的共相过渡到了更高一级的种、过渡到单纯相似性的共相——首先是全体相似性的共相，然后进一步是局部相似性（相同性）的共相。后一种共相并不包含真正完全相同的东西，或者说并不包含全体相似的东西，而是包含于这些那些因素有关的相同（相似）的东西。”^③在“鱼”与“鲫鱼”“鲤鱼”中，“鱼”是高一级的种，是具有单纯相似性的共相，而“鲫鱼”与“鲫鱼”、“鲤鱼”与“鲤鱼”具有全部相似性的共相，但“鲫鱼”与“鲤鱼”只具有局部相似性（相同性）的共相。因而，依据全体相似性与局部相似性的差别，现象学建构起相对于经验性普遍性而言的种或类的普遍性即更高阶段的普遍性，也建构起“对抽象加以重复的共相”如各种形状的种，这样的共相就是抽象的种和类。

（三）含有实事的（sachhaltig）与形式的普遍性间的区别

这首先是对朴素经验的对象的普遍性种类的把握。这种普遍性仅在对相同的东西进行吻合的综合和所属的抽象中，获得某种句法形式（如树、房子等），这些概念可以看作是在句法上尚未定形的。与此同时，在比较句法的构成物时，它们出现相同性，这些相同性就是在句法上被定形了的知性对象性，进一步被区分为含有实事的普遍性和形式的普遍性。其中，含有实事的普遍性即含有实事的共同性（或相同性），它始终建立在一种感性直观的统一性之中，所以这些相同性的意蕴从被动经验中通过说明而阐发出来。与此相对，形式的普遍性“并不是建立在某种感性直观的可能的统一性之中，而是由句法上的那些定形作用所促成的”^④。例如“红是不同于蓝的”，这一陈述涉及的“红”“蓝”都是纯逻辑概念，即纯粹的形式概念或形式的普遍性。

① 参见李朝东、王坤：《“抽象与具体”的现象学澄清》，《华中科技大学学报》社会科学版2019年第6期。

② [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第389页。

③ 同上，第389—390页。

④ 同上，第291页。

四、纯粹普遍性的建构

一些事实概念的获得是在事实经验中对所获得的个别之物的类的统一性的描述。这样的概念是一种偶然性的统一，因为事实概念的获得在事实经验中被给予的开端环节就存在偶然性，也就是说相关事实概念的个别事物在事实经验中的被给予就是一个偶然事件。这种偶然的相同性或相似性构成了相关个别事物的类的统一性，这种“类的统一性”是一种“偶然的”统一性，所以事实概念在构成的开端上就是偶然的。与事实概念相对的是纯粹概念（或本质概念），如果说事实概念的获得是事实经验的结果，那么纯粹概念的获得便是本质直观这个最基本现象学方法的抽象结果。这种“抽象”并非是在意识活动中“创造”一般之物，而是“发现”一般之物，它是被给予的。纯粹普遍性的生成与本质直观方法的具体应用紧密相关，本质直观的关键步骤就是通过自由想象摆脱事实之物，所以讨论本质直观也就是讨论“自由想象的变更法”（简称“本质变更法”）。

（一）自由变更是本质直观的基础

自由变更的目的是让参与变更的个别物呈现出所有变更过程中保持不变的常项（Invariable），因此变更就是在不断变化中发现并剔除变项（Variante）、保持不变项，即获取常项的过程。在这一过程中，人们所要获得相关物的本质或其组成部分的本质，就必须以该相关物为范本（Vorbild），并通过这个范本的引导，加以纯粹的想象。在纯粹想象的过程中，会自由任意地产生这个范本的摹本（Nachbild）。摹本就被想象出的形象，且与范本这个原始形象相似。无论如何自由想象和变更，从范本到无数多的摹本之间都存在着一个不变的联系：范本的不变项作为一种必然的普遍性贯穿于一系列的变更过程中，并保持着范本的统一性。正如对“张三这个人”的自由变更，无论何人何时何地现实地或历史地去想象变更“张三”，这一过程都会贯穿着一种统一性即“张三是人”。“人”作为不变项、作为必然的普遍形式，维持了相关“张三”的想象变更的一致性。如果脱离“人”这个常项，那么就不是针对“张三”的有意义的变更。在此，能够让“张三”在任意变更中保持不变的绝对统一内涵“人”或不变项“人”，在现象学中被视为普遍本质（或一般本质）。这个“一般本质”的恒常不变性，保证无论如何对“张三”进行自由变更，都不会改变“张三”是“人”或“张三”的“人”属性。

在以上的一般本质生成过程中，对个别物的经验是本质变更的开端，因为经验是想象的前提或基础。“一个单纯的想象同样也能起到这种作用，也可以是一个在想象中对象性——直观性地浮现出来的东西。”^① 比如，以一段音乐的经验为自由变更的开端，可以实时地听，也可以使它作为“想象中”的声音浮现出来。这段“想象中”的声音经过任意变体的变化，都可以把握这段音乐的埃多斯。可见，任意变更的目的就是通过想象来实现摆脱事实之物。此时，如果重新听一段音乐，并对这段音乐进行任意自由变更，那么这段新的音乐也可以把握到一个关于音乐或声音的埃多斯。在对这前后两段音乐的变更中，所把握到的不是不同的埃多斯，而是关于音乐或声音的埃多斯，是同一个关于音乐（或声音）的埃多斯的个别化。关于这同一个音乐（或声音）的埃多斯，是同一个“声音或音乐一般”的一般本质。

（二）埃多斯与变体的多样性

从变体在形成过程中的随意性形态可知，通过自由变更埃多斯保证了变更的多样性，即保证了变体的多样性。埃多斯通过多种变体而被把握到，与变体的多样性相关。由此可知，“变更作为变体形成的过程本身应具有一种随意性形态，而这个过程应在诸变体的随意的不断形成的意识中进行”^②。变更在意识中具有随意性形态，这些随意性形态决定了诸不同的变体，且变更的随意性形态也就是意识中变体的杂多性体现。于是，变更的杂多性也具有随意性，而且这种随意性不仅没有妨碍埃多斯的

① [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第395—396页。

② 同上，第396页。

形成,反而更有利于对埃多斯的把握。越是“开放无限”杂多性的东西的存在,越能体现出哪一个东西是作为始终不变的东西即埃多斯并始终保留。

(三) 变更多样性在本质直观中发挥着基础性作用

当变更借助于直观意识中的变体,在自行建构的基础上达到高级阶段,或变更的杂多性达到更高阶段时,一个能够产生埃多斯的直观意识便产生了。在这之前,自由变更的基础还是将被经验或被想象的对象性变形为一个随意的例子,并以此例子获得相关对象性的“范本”。此时范本引导我们转化为纯粹的想象,通过想象获得关于范本的新的相似形象即摹本,它是与范本相似的东西。在这种从摹本向摹本、相似之物向相似之物的过渡中,维系这些相似之物的是一些相似之物的个别性。这些个别性的相互吻合,形成一种被动综合的统一,在这里综合为统一的东西是诸相似之物的埃多斯,而埃多斯作为同一个共相在这一(相似之物的)随意序列中又显现为个别性。因此,“只有在这种循序渐进的吻合中,一个自同之物(Selbiges)、即一个在这时能够纯粹从自己里面被看出来的东西才会是全等的。这就是说,这个自同之物本身是被动地预先被建构起来的,而对埃多斯的直观是建立在对这样预先建构起来的的东西的主动的直观把握之上的——正如任何一种对知性对象性的建构、以及特殊的对普遍对象性的建构的情况那样”^①。在这一过程中,保证吻合的是一个预先被建构起来的自同之物,而对埃多斯的直观恰恰建立在对这个自同之物的直观基础上。在这一过程中,杂多性的存在是前提。只有杂多性作为它自身而被意识到,这些杂多性才能在开放过程中从“全等或纯粹的同一之物”中获得埃多斯。

(四) 本质直观与个体经验

基于变更的本质直观与对个体对象的观看的经验是不同的。在对个体之物的经验中,存在着一种视域上的束缚。例如,看到一个个体之物A,那么A在视域上就对我存在着一种确定的束缚,在A视域内可以看到A'、A'',否则它们会被经验规定了的A视域排除。比如对A的经验,就是把我们自己置于与A经验统一的基地上,此时对A'或A''的经验都会被纳入与A一致性的关联中,否则就与A发生争执而被排除。

在想象行为中亦是如此。本质直观与个体的经验的束缚相对立。在基于自由变更的本质直观中,在变更的杂多性的自由生产过程中,从一变体向另一变体的转换,不会受到如同经验中所受到的那种一致性的条件束缚。例如,对同一座房子的自由变更,想象它从墙面黄色变为蓝色或者它的不同形状,但房子始终是同一的。无论这座房子在自由变更中如何变更,其诸多变体都始终存在着同一个基底“房子”。可见,关于同一基底的房子并不是一个绝对的个体,它可以是基于这同一基底“房子”的诸多房子变体,变体间的不同就是杂多性的不同。当然,这个房子即可以实存,也可以是纯粹想象的房子。现象学把类似基于同一基底的不同变体称为“个体突变”。凡是当作冲突中的统一体被直观到的东西都不是什么个体,而是彼此相互取消的、在共存性上相互排斥的个体的一种具体的混杂统一(Zwittereinheit)。这种奇特的混杂统一,恰是本质直观的基础。

(五) 在变更多样性的交叠性吻合中的全等与差异

胡塞尔指出:“在变更的多样性的吻合中受到全等的另一方面束缚的是各种各样的差异。”^②例如,直观任意一个被给予的红色,同时直观或想象其他颜色深浅程度不同的红色,那么红色的诸变体中全等的便是作为始终不变的“红”埃多斯(或“红”本身),而决定红色不同的是其广延的不同。对此,胡塞尔指出:“这个差异的理念只有在它作为埃多斯的同一共同之处的理念交织时才能得到理解。”^③换言之,差异既是使变更的多样性中同一埃多斯得以显现的因素,也是保持变更的多样性的因素。这些差异因素在其交叠中无法显现出一个埃多斯,但是基于这些差异因素的变体又有同一个埃多斯,所以基于这同一个埃多斯的差异之物在交叠中是相互冲突的,如同基于同一“红”的不同红

① [德] 胡塞尔:《经验与判断》,第397—398页。

② 同上,第401页。

③ 同上,第401页。

色是相互冲突的。

可见，凡不具有共同之处的东西彼此不会发生冲突，如“热”和“方”就不会发生冲突，因为它们之间没有造成可发生冲突的因素。但是“绿的圆”与“绿的方”可以发生冲突，因为双方都带有广延的“形状”。对此，胡塞尔总结到：“每个差异在与别的与之发生冲突的差异交叠时都指向一个新的可以从里面直观到的共相，在这里面即是指向这种形态，即每次都达到冲突的统一的相互重叠的那些差异的共相。”^① 换言之，只要是发生冲突的双方，都可以从差异相交叠处直观到基于同一广延的共相。

（六）变更与变化的区别

变更与变化虽有关联，但也有本质差异。其中，变化发生在实在之物（即时间性存在物）之中，它在流程中持续存在着^②。相对于一个实在之物的变化，其变化的范围受限于这一实在之物的类本身。一个实在之物 A 的变化物 A'，仍是与 A 相同“一”，即 A' 在成为他者的过程中始终保持了 A 的个体的同一性。例如，一种颜色的变化只能在颜色的范围内或颜色这个类的内部发生变化，而不能变化为一种气味或声音。可见，变化不能逾越其最高阶的种类范围。但是，变化在其存在绵延的各阶段，都是与存在相区别的他在（或他者），即存在与其变化所得的他者在个体上同“一”，在某个方面不同。与变化相对的是不变化，它是指存在之物在其绵延的各个阶段始终是相同的，在任何方面都不存在任何不同，也自然没有他者的生成。“每个实在之物都是变化的并且仅只存在于变化或不变化之中。不变化只是变化的一种临界状态。”^③ 因而，相对于同一实体之物在其各绵延阶段的呈现状态，它要么变化，要么不变化，且在绵延的过程中变化的个体始终同一。相反，变更是使个体的同一性被彻底改变，成为其他个体。相对于变体而言，它们之间不存在个体的同一性。变更可通过想象自由创造变项，而变化必须限定在一个特定的类中进行。所以，自由变更的无限性可以有效克服经验一般化的有限性，实现对对象本质的把握。

藉此，整个现象学都是建立在对一般本质（埃多斯）的直观纲领上，并不会停留在个别经验层次，而是通过体验，帮助人们实现对内在连贯和一致结构的理解^④。

综上可知，胡塞尔在《经验与判断》讲到的“经验性普遍性”，类似于柏拉图的理念论，但“经验性普遍性”本质上是区别于“纯粹普遍性”。在现象学中，“纯粹普遍性”的获得是通过现象学的标志性方法“观念化抽象”（即“本质变更法”）来完成。由此所“发现”的观念对象，既不是思维之外的实在种类存在（区别于“柏拉图图的实在论”），也不是思维之中的种类存在（区别于“心理学化的实在论”或“概念论”），而是一种非时空的纯观念存在。自笛卡尔以来，近代欧洲哲学都在积极寻觅一种纯粹的东西，这种东西意味着一种新突破，即“现象学可以说是一切近代哲学隐秘的渴望”^⑤。事实表明，胡塞尔坚持“面向实事本身”（*sich nach den Sachen selbst richten*）的现象学态度，运用本质直观（或“观念化抽象”）的现象学标志性方法，解决了这个曾困扰欧洲哲学两千多年的哲学问题。在现象学中，无论是一般对象还是个别对象，只要“意指性表述与其含义统一相符合”，那么它们就都是观念对象。因此，胡塞尔的“观念化抽象”方法就是观念对象的获取方法，即“纯粹普遍性”的获得方法。现象学所研究的对象就是“纯粹普遍性”（即“本质”或“观念”），也就是“被看的东西”或“所看的东西”。

（责任编辑 行之）

① [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第 401 页。

② [德] 胡塞尔：《现象学的心理学：1925 年夏季学期讲稿》，游淙祺译，北京：商务印书馆，2017 年，第 88—89 页。

③ [德] 胡塞尔：《经验与判断》，第 402 页。

④ 参见 [法] 保罗·利科：《论现象学流派》，蒋海燕译，南京：南京大学出版社，2010 年，第 4 页。

⑤ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Niemeyer, 1980, S. 118.

信念何以瞄准真理？*

刘小涛

【摘要】“信念瞄准真理”的箴言与迥然不同的教义基础联系在一起。在哲学文献里，主要有三种不同主张：1. 它是一个概念性真理；2. 它出自信念的本性，是信念的一个构成性条件；3. 它是关于信念的一个规范性主张。本文首先阐述这三种主张的基本考虑，以及它们在解释和辩护等方面存在的困难；然后尝试发展一种倾向论的哲学解说，根据这一观念，信念瞄准真理（或者说信念的趋真性）是信念这种心理状态的自然倾向；进而阐明倾向论观念何以在解释力上优胜于其它三种答案。

【关键词】真理；信念；规范；倾向

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2019）06 - 0104 - 09

作者简介：刘小涛，哲学博士，（上海 200444）上海大学社会科学学部哲学系副教授。
基金项目：教育部人文社会科学研究一般规划课题“信念的理智主义解释研究”（18YJA720007）

一、引言

许多哲学家相信“信念瞄准真理”（Beliefs aim at truth），但这并不完全确定无疑^②。布道者往往将这一箴言与迥然不同的教义基础联系在一起，进而因为教义基础的分歧而遭遇不同的鲜花或荆棘。我们认为这一箴言是对的，但它的合理性不是建立在既有的教义基础上。本文希望通过阐明它的真正基础，为其提供更具说服力的辩护^③。

本文有三个基础假定。其一，假定就当前主题而言，关于“信念”或“真理”概念的意义，当代研究者没有特别实质性的分歧：1. 都把信念理解为一种命题态度，即“S 相信 P”就是认知主体 S 对特定命题 P 持有相信它为真的态度；2. 把“真”谓词理解为谓述命题（或陈述）的一个性质。其二，假定关于信念的一些经验性判断，研究者也没有实质性的分歧。比如，我们相信的许多东西，有些是真的，有些是假的；出于认知能力的限制，我们不可能相信全部真理（比如一些复杂得超出我们理解能力的真理）；我们不可能既知道 P 是真的又不相信它（由摩尔悖论所揭示的事实），等等。其三，在策略上，假定对相关竞争理论的评价，既取决于它们契合信念的经验心理学的程度，也取决

* 本文曾于武汉大学第一届“知识论工作坊”作过报告，评论人王晶、孙骞谦提出了一些建设性意见，亦获益于与何朝安、谭力扬、郑伟平、苏德超、潘磊等人的讨论，谨此致谢。

② See Timothy Chan (ed.), *The Aim of Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2014；程炼：《真理作为信念规范》，《世界哲学》2014 年第 2 期。

③ 本文旨在更好地理解信念起作用的方式，因而不打算卷入信念的真理规范和知识规范何者更值得辩护的争论。笔者怀疑，这个争论并不产生特别实质性的结果。对这一争论的详细探究，参见郑伟平：《信念的认知规范：真理或知识》，《厦门大学学报》哲学社会科学版 2017 年第 5 期。

于它们的解释力，后者进一步取决于它们是否能很好地回答两个问题：

1. 解释性问题：信念为什么瞄准真理？
2. 规范性问题：信念是不是应该瞄准真理？

这两个问题起作用的方式，可用一个平常的例子来阐释。假设张三相信“天在下雨”（而不是“天气晴朗”等天气情形）。在效果上，一个能回答这两个问题的理论，既要能解释为什么张三相信“天在下雨”（而不是其它可能的天气情形），又要能解释为什么张三应该相信“天在下雨”（给定“天在下雨”是真相）。本文将以这两个问题作为指南，讨论几种处理方案，并特别考查各种处理方案的基本出发点的实质差异，比如是不是依赖于不完全相同的理论目标或者基础判断。

“信念瞄准真理”为什么是真的？从既有文献看，关于这个问题的哲学解释主要有三种：一是认为“信念瞄准真理”是“真理”概念所包含的意思；二是认为“信念瞄准真理”是出自信念本性的一个特征，是信念的一个构成性条件；三是认为“信念瞄准真理”是一个规范性主张，对它的一个更严格表述是“一个信念是正确的，当且仅当，被相信的命题为真”^①。下文将分别简述这三种观念，并对它们做出评论^②。

二、概念真理解释

概念真理解释，即认为“信念瞄准真理”是概念性真理的观点，并没有得到足够充分的发展。在当代真理理论褫夺“真理”一词的圣洁光环之后，这一观点就变得不是那么容易理解。也许，参照两个哲学实例来阐释是一种相对宽容的方式。其一，早期分析哲学家经常宣称，“所有单身汉都是未婚男子”是一个根据意义为真的命题，或者说它是一个概念真理，因为“没有结婚”和“是一个男人”是“单身汉”这个概念所包含的东西。我们仅凭对“单身汉”这个概念意义的理解，就可以（先验地）知道“所有单身汉都是未婚男子”。其二，更复杂点的实例是一种关于自然定律（laws of nature）的哲学解说。根据罗姆·哈瑞（Rom Harré）的判断，从亚里士多德的科学哲学，特别是他关于定义和本质的讨论，可以找到自然定律的第一个重要哲学解释（一种概念主义的解释）。

根据亚里士多德的考虑，“一个用于定义某种类的陈述为此种类赋予某本质。打雷的本质是‘火的熄灭产生的声音’。这即是打雷就其本身而言本质之所是。此定义恰如一条现代自然定律，我们据其而解释了单个打雷情形的存在”^③。如果亚里士多德的这种观念为自然定律提供了恰当解释，那么，自然定律的必然性就奠基于事物的本质以及本质性质在种和属之间的关联，因而罗姆·哈瑞称之为“概念主义分析”。更浅显的例子是，“人是理性动物”这个陈述把“是理性的”这一本质属性归属给人这个物种，它构成“人”的定义。给定“是理性的”是人的本质属性，“人”的概念就必然包含“是理性的”这个涵义。

对于概念主义的观念，笔者的第一个疑虑是，从以上两类实例看，“信念瞄准真理”都不是一个概念真理。首先，从“信念”或者“真理”的意义，我们无法凭借意义分析就能知道“信念瞄准真理”；倘若后者具有某种必然性，显然也不会在从言（de dicto）模态的意义上成立。其次，根据亚里士多德的用法，说“瞄准真理”是信念的本质，或者“被信念瞄准”是真理的本质，都是荒唐的。某人可能有许多虚假甚或荒诞的信念（它们并不以求真为务），内容的荒诞并不使这些信念不成其为

① Ralph Wedgwood, “The Aim of Belief”, *Philosophical Perspectives*, 2002, Vol. 16, p. 267.

② 这三种观点并没有穷尽哲学家对“信念瞄准真理”所作的不同解释。比如，根据一些文献，“信念瞄准真理”似乎可以被解读成一种行动策略。（Jeffrey Jordan, “Pascal’s Wagers and James’s Will to Believe”, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, William Wainwright (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 180–181.）

③ Rom Harré, “Laws of Nature”, *A Companion to the Philosophy of Science*, W. H. Newton-Smith (ed.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000, p. 215; 张志林主编：《当代哲学经典：科学哲学卷》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第162页。

信念；而且许多琐碎贫乏的真理（比如长城的砖头数或是奇数或是偶数），也不被任何认知者的心理状态所瞄准。

概念真理解释面临的另一个疑虑是，这一主张和经验心理学的脱节。通常而言，作为一个概念真理，意味着任何关于信念形成或变化的经验研究都不可能为这一主张提供辩护或反驳，正如“所有单身汉都是未婚男子”这个命题不可能通过一个关于男人或者婚姻状况的报道来证实或证伪一样。倘若有人声称“张三是个没有结婚的男人，但他不是单身汉”，他要么误解了“单身汉”一词的意思，要么是在从事某种诡辩。然而，至少在大多数哲学家看来，关于信念本性的说明需要接受经验研究的限制；“反思平衡”是必要的，哪怕哲学解说的目的是提供一种理想模型（ideal type）。倘若有位哲学家声称“信念不瞄准真理”，谁会认为他只是误解了某些语词的用法呢？

在笔者看来，说“信念瞄准真理”是真理概念所包含了的意思，理论上并不能解释信念何以瞄准真理，因为它走错了运思方向。归根结底，信念是不是瞄准真理，取决于“信念”，而不取决于真理的特性。例如，一个射手是不是瞄准了靶子，取决于射手的射箭水准，而不取决于靶子。或许可以说，如果靶子足够大，谁都可以瞄准。但这个辩论没有意识到，关于“信念瞄准真理”的争论已预设背景。我们希望更了解信念的本性，正如射箭比赛要更多了解的是射手的水准。

总之，如果“信念瞄准真理”是一个概念性真理，那么至少需要提供更有趣的哲学论证，还需要进一步解释一个先验真理如何同信念心理学建立经验性的联系。如果提出更高要求，或许还需要为信念提供一种信念伦理学研究可以达到的规范性，换言之，要为相信什么或不相信什么提供规范性指导，它们以类似于行动的调节性原则的方式对信念起作用。

三、构成性条件解释

在一篇引起讨论的论文里，作为对信念本性的说明，伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）论证说，信念有五个特征，其中第一个突出特征就是“信念瞄准真理”（beliefs aim at truth）。它由三个要点构成：（a）对信念进行评价的一个维度是真和假，信念的这个维度区别于其它心理状态或心理倾向；（b）相信 p 就是相信 p 是真的；（c）一般地，说出“我相信 p”，它自身就承载了一个主张——p 是真的^①。但是，威廉姆斯并没有特别澄清“信念瞄准真理”的判断和构成这一判断的三个要点之间的关系。他刻意强调说：“这三个要点构成我所说的信念的第一个特征，我模糊地概括为‘信念瞄准真理’。”^②对这个模糊之处，一种也许合理的解读是，“信念瞄准真理”真正的硬核是（b），因为从论证的需要看，（a）是（b）的一个前提条件，而且威廉姆斯实际上分别为（a）和（b）提供了相对独立的理由^③。至于（c），它不过是（b）在外在言语行为的表现；而且它需要另一个条件的辅助才能成立——说出“我相信 p”，一般情况下，是一个真诚的信念报道。

如果上述判断确属公允，那么，威廉姆斯对“信念瞄准真理”的论证，经过也许过分的简化，

① 其它四个特征分别是：（1）对一个信念的最直接表达就是一个断言；（2）尽管对一个信念的最直接、最简单、最基本的语言表达是一个断言，但对 p 的断定既不是相信 p 的充分条件，也不是必要条件（大多数信念都没有得到语言表达；而断言可以是不真诚的）；（3）事实信念可以基于证据，至少有些时候对于“s 相信 p 因为他相信 q”的情况而言，其中的“因为”表达的是真正的因果关系，以“s 相信 p 因为他相信 q”提供的解释是真正的因果解释；（4）“信念”在许多方面都是一个解释性概念，特别是我们可以通过陈述一个人的信念来解释他的特定行动。（Bernard Williams, “Deciding to Believe”, *Language, Belief and Metaphysics*, New York: State University of New York Press, 1970, p. 96）

② 同上，第 96 页。本文的黑体字均为笔者所加。

③ 要点（a）的建立不过是基于事实性观察：“如果某人相信某个东西，那么他相信的东西就是可以用真/假来评估的。”将信念与其它心理状态或者行为倾向相比较，它们的一个显然差异是：对某人的信念，我们可以用真/假来评价（根据其信念内容的真/假），但对于其它心理状态（比如欲望）或者行为倾向（比如易怒），我们不能用真/假来衡量，因为后者的内容并不是某种有真假的东西。

大致可以重构如下：

- (1) 对任何信念，都可以做出真假的评价，因为信念的内容有真假。(要点 a)
- (2) 信念不可能仅凭意志获得，而不关乎信念内容的真假。因为，
 - (2. 1) 如果可以凭意志去相信的话，那么，我们就可以相信 P，而不管 P 是真的或假的，因而，知道 P 是真的又不相信它就会成为可能。
 - (2. 2) 我们不可能既知道 P 是真的又不相信它。(摩尔悖论)
 - (*) 一个补充：如果可以仅凭意志去“获得”一个信念的话（而完全无视信念内容的真假），那么，我们可能很难严肃地说它是一个信念。
- (3) 信念要么瞄准真理，要么瞄准错误。
- (4) “想要相信”某事的概念有两个涵义：或者出于关乎真理的动机，或者出于不关乎真理的动机。
 - (4. 1) 如果他的动机关乎真理，那么，想要相信错误（wanting to believe false）就是不融贯的；我们只能相信真理。
 - (4. 2) 如果他的动机不关乎真理，那么，他是非常不理性的。
- (5) 相信 P 就是相信 P 是真的。(要点 b)
- (6) 信念瞄准真理。

如果以牺牲严格作为代价换取理解之方便，那么威廉姆斯的论证说的是：既然信念不可能什么都不瞄准，又不可能瞄准错误，因而只能瞄准真理。在效果上，这个论证蕴涵这一点，或者说要点(a)和要点(b)的合取蕴涵这一点，一个饱满的（full blown）信念概念要求相信真理作为它的构成性条件（它也是信念区别于欲望、想象等其它心理状态的特征）。这是本文称威廉姆斯的解释为构成性条件解释的原因。

笔者认为，威廉姆斯的(a)(b)(c)三个要点都是对的，他陈述的理由也直截了当，没有太多疑点。笔者的疑虑主要因前述两个指南性问题引起。

论证中从(4)到(6)的步骤，用当代哲学术语来说，有先验论证的特征^①。它的一种相对简洁的表达是：如果相信真理不是信念的构成性条件，那么我们就可以凭意志相信，或者相信错误。但这些情形不会让你得到一个恰当的信念概念（因为我们没有太多凭意志相信的空间，而相信错误则要么是不融贯的，要么是不理性的），所以，信念的本质性条件或构成性条件就是相信真理。

笔者认为这个论证是可靠的^②。不过，根据先验论证建立的结论，虽然因其逻辑的严格而具有哲学上的说服力，但从科学哲学的眼光看，却没有什么解释力。威廉姆斯并没有为“为什么信念瞄准真理”这个要求解释的问题提供一个回答。信念，作为一种心理状态（严格地忠诚于威廉姆斯的用法），如果必然表现出某种特征（先验论证的结论指示了这种必然性），那么它一定源于某种自然的原因，这个原因有可能是先验论证得以成立的基础。

这样的例子并不鲜见，以“磁铁”为例。我们当然可以论证说，“有磁性”是“磁铁”这个概念的构成性条件（它部分地定义了“磁铁”概念）。但是，在需要提供解释的地方（比如为什么这块黑色的金属把铁钉吸住了），诉诸概念的构成性条件并不能提供让人满意的回答。对科学哲学家来说（以关心解释和预测为特征），一种更具启发性的看法是，“有磁性”是磁铁这类东西的倾向性质，它解释了何以某块特定的磁铁可以吸住铁钉。

从威廉姆斯所说的三个要点或者它们的合取究竟可以推出什么陈述，特别是规范陈述，也是很不可

① 在这里，本文不对先验论证的结构提供进一步说明。

② 也许稍有保留意见的地方在于，一个非常不理性的信念（完全不顾真相）是否仍然可以被称作信念，如果可以的话，看起来，威廉姆斯的论证就还有裂缝。

明朗的。可以确定的是，它们绝不蕴涵这样的规范陈述：如果 p 是真的，那么 s 就应该相信它（相当于说 s 应该相信全部真理）^①。它是不是蕴涵一个相对弱一点的原则呢？比如，如果 s 要对命题 p 有某种命题态度， s 应当相信 p ，当且仅当 p 是真的；或者如果 s 要对命题 p 有某种命题态度， s 应当相信 p ，当且仅当 p 是有充分证据的？这还需进一步讨论。一种可能合理的论证思路会诉诸真理本身的价值或者规范力量（以及证据导向真理的认识论作用）；如果真理（而不是谬误）是更有认知价值的东西，而信念又是可以依据其内容的真假来衡量的对象，那么很自然地，在 p 真的情况下，我们应该相信它。不过，威廉姆斯的文本并不指向这个思路。也许，从威廉姆斯的立论来看，他未必会乐意使用“应当相信”这样的义务论术语。因为当代信念伦理学一般都认可，义务论的观念承诺了“应当蕴涵能够原则”^②，而威廉姆斯的判断是“有很好的理由认为，我们几乎没有什么决定相信的空间”^③。

四、规范性解释

正因威廉姆斯对“信念瞄准真理”所作的构成性解释没有特别的规范性蕴涵，换言之，不能企及信念伦理学研究想要达成的理论目标，才促使一些研究者发展出另一种观念，即“信念瞄准真理”是一个规范性主张。根据魏纪武（Ralph Wedgwood）的意见，“信念瞄准真理”宜解读为一个规范性主张（normative claim，以下简称为 NC），即“一个信念是正确的，当且仅当，被相信的命题为真”^④。本文称这一观念为规范性解释。

魏纪武认为这个主张的三个关节点是：首先，信念不仅仅是作为信念内容的命题，而是某人在特定情境里具有或形成的特定心智状态（a particular mental state）。其次，说一个信念是正确的，就是说某人在此情境中把事情搞对了，其心智状态是“恰当的”；说一个信念是不正确的，就是说某人在此情境中把事情搞错了，其心智状态是“不恰当的”或者是有缺陷的。再次，“正确”是一个规范概念，在这个意义上，它在推理实践活动中有调节性功能。根据魏纪武对规范概念的充分条件的判断，如果一个概念的一个构成性特征是在某种实践活动中起调节性作用，那么它是一个规范性概念。对信念而言，“正确”概念的一个构成性特征是：如果你的判断是不相信 q 是正确的或者相信 q 是不正确的，那么你不应该相信 q （否则就是不理性的）。在形成和修正信念的推理活动中，“正确”的概念显然具有调节功能。

基于上述阐释，在魏纪武看来，“信念瞄准真理”作为规范性主张的合理性得到辩护。他进一步论证说，“信念瞄准真理”作为认知规范，表达了一个关于信念的最基础的必然真理。它是必然真理，因为它表达了信念这类心智状态的必然性的特征；它是最基础的真理，因为它不能被进一步解释，但能解释其它普遍性的认知规范（如理性规范、知识规范）^⑤。

魏纪武的规范性解读有些一般性的困难。研究者已经指出，这个双条件句很难辩护。一方面，这个规范性主张似乎忽略了认知能力和认知偏好对信念的限制，例如有些真命题过于复杂或过于琐碎，它们似乎并不对认知者产生一定要相信它们的要求；另一方面，有些命题可能仅仅是获得很好的证据支持，但仍不足以被确认为真（甚至可能是假的），比如某个颇具解释力的科学理论，或许相信（或

① 威廉姆斯注意到这种非对称的情形：“在理想的情况下，我的所有信念都应该是真的；但绝对不是，理想的情况下，所有的真理都应该是我所相信的东西。”（Bernard Williams, “Deciding to Believe”, *Language, Belief and Metaphysics*, p. 110.）

② Richard Feldman, “The Ethics of Belief”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 3, May, 2000, pp. 667–695.

③ Bernard Williams, “Deciding to Believe”, *Language, Belief and Metaphysics*, p. 107.

④ Ralph Wedgwood, “The Aim of Belief”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 16, 2002, p. 267. 本文对魏纪武观点的讨论主要依据此文。

⑤ Ralph Wedgwood, “The Aim of Belief”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 16, 2002, pp. 267–297.

接受) 这样的命题才是正确的^①。

另外, 魏纪武声称“正确”和“理性”都是推理活动的规范性概念, 它们之间的区别体现在分别调节的是理论推理和实践推理, 前者关乎信念的修正, 后者关乎行动选择或行动意图的修正。问题是, 有些信念的形成似乎并不涉及推理活动, 比如基于感觉或知觉的直接经验性信念, 对这类信念而言, 魏纪武勾勒的规范性主张没有特别的调节性作用(与这个规范性主张调节基于推理的信念的功能相比较)。

笔者无意为 NC 的合理性辩护, 也不想讨论魏纪武的其它一些有争议的论题。如果把魏纪武和威廉姆斯的观点加以对照, 除了对“信念瞄准真理”的解读及辩护方式的不同外, 还可以发现更多有趣的差异。首先, 他们的讨论出发点并不一样, 前者关心信念和真理、知识之间的关系, 后者特别注意信念和意志之间的关系。其次, 他们的论辩对象也有区别。借用范·弗拉森(Van Fraassen)关于科学解释的洞见, 不妨说这种区别可以通过阐明各自论点的替代选项来揭示。对威廉姆斯来说, 信念瞄准真理论题的替代选项是一个析取命题, 它由三个选言支构成: 或者可以无视真相而凭意愿去获得一个信念, 或者既抱着关心真理的动机又想要去相信谬误, 或者完全没有关心真理的动机而仅仅想要获得自己想要的信念。按照威廉姆斯的论证, 这三种情况都不会产生一个恰当的信念概念。魏纪武则不一样, 一定程度上, 他是要与那些认为信念瞄准知识(而不是真理)的哲学家为敌, 这种观点获得了一些重要的当代哲学家的支持(如 Timothy Williams)。值得注意的是, 魏纪武并没有明确阐述他反对威廉姆斯解读的理由。他说: “‘信念瞄准真理’的其它各种解释要么完全是错的, 要么就不可能是信念的一个本质性或构成性真理。”^② 很遗憾, 他并没有进一步陈述他的考虑。

在笔者看来, 就信念的本性而言, 还有一个真正的困惑。一方面, 我们有特别强烈的直觉: 信念这种心理状态总是趋向于真理, 趋向于正确地、精确地描述世界, 因而受真理约束。这被威廉姆斯描述为是信念的构成性条件, 魏纪武则说它表达了信念的必然性特征。例如, 我们之所以相信天在下雨(而不是天上有太阳), 是因为“天在下雨”(而不是“天上有太阳”)是事实真相; 一般而言, 在科学定律表达了某种“必然性”的含义上, 我们必然如此相信。另一方面, 从信念的心理学来看, 尽管通常情况下人们的绝大多数信念都是真的(它是理性的基本要求)^③, 但人们也常产生许多虚假甚或荒诞的信念(威廉·詹姆士甚至认为我们有很大的凭意志相信的空间)。简言之, “倾向于瞄准真理”和“大面积地背离真理”是信念的双重事实。一个关于信念本性的解释性理论, 需要给这双重事实以同等的尊重。

就“信念瞄准真理”表达了信念的一个必然性特征而言, 笔者赞成魏纪武的判断, 但是我们的理由并不一样。笔者认为, 魏纪武的主张没有为信念可以大范围地背离真理留下解释空间。在“信念瞄准真理”是信念的一个基本的必然真理的情况下, 数量庞大的虚假信念何以能产生? 对这个问题, 规范性解释缺少一个解释。而由于 NC 表达了一个必然真理, 看起来它原则上只能解释何以某个信念是对的或者错的, 但不能解释何以某个信念内容尽管不真, 但某人仍然可能固执地相信它。

因为缺少奠基于经验心理学的考虑, 魏纪武过于严格的规范性主张, 缺乏了对信念形成或修正的指导性作用。对那些顽固或自负的人来说, 他们从不怀疑自己的信念是正确的, 因为自己相信的东西是真的; 对那些拘谨或多疑的人来说, 他们总是怀疑自己是不是应该相信某些东西, 哪怕这些东西在他者看来显然是真的。自负的人和多疑的人可以在彼此都谨遵 NC 的情况下, 因为对“真理”或“相关证据”的判断不一而出现严重的信念分歧, 但 NC 无助于解决此分歧。不妨说, 问题仍然是, 对信

① 程炼:《真理作为信念规范》,《世界哲学》2014年第2期;郑伟平:《信念的认知规范:真理或知识》,《厦门大学学报》哲学社会科学版2017年第5期。

② Ralph Wedgwood, “The Aim of Belief”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 16, 2002, p. 291.

③ 戴维森为这个判断提供了著名的论证。

念本性以及信念瞄准真理这一特征的解说，既需要对信念何以瞄准真理作出解释，也需要对信念何以应该瞄准真理作出解释。

五、趋真性作为信念的自然倾向

在笔者看来，相对于前述三种主张，一种倾向论的解释会更有启发性。它主要包括三个部分，或者说包括三个核心论题：1. 心理规律论题：“信念瞄准真理”浓缩地表达了信念这类心理状态的一种规律性（regularity），即我们的信念状态总是关于认知状态的正确与否（后者一般是想要表征关于世界的真理）；2. 心理规律的倾向论解释：作为关于信念这类对象的定律，“信念瞄准真理”是对信念这类心理状态的自然倾向的描述，即在过去和当下的认知动机的驱使下，我们倾向于根据情况之所是（而不是相反）产生“相信”的态度；3. 规范性论题：信念之所以应当瞄准真理，因为这就是信念这种心理倾向的恰当表现方式。

和许多自然现象一样，人的心理现象和外部行为可以观察到许多规律性。信念这种心理现象也是如此。比如，我们不可能既知道 p 是真的又不相信它；倘若某人真诚地声称自己相信 p ，那么可以推断他相信 p 是真的。按照这里的解读建议，“信念瞄准真理”刻画的就是信念的规律性：对所有人而言，他所相信的东西和外部世界的真理之间有一种稳定的联系。这不仅因为信念现象本身表现出这个陈述所表明的规律性，还由于这个陈述和其它通常被理解为自然定律的陈述没有特别重要的差异。

首先，“信念瞄准真理”这一陈述和“金属导电”“玻璃杯易碎”等陈述在逻辑特征上没有区别，都可以用真值函项逻辑改写成全称陈述的标准形式（ x ）（ $Fx \rightarrow Gx$ ）。阻碍人们看到“信念瞄准真理”乃是一个全称陈述的部分原因，是如何清晰地阐述这个陈述中的谓词 F 和 G 。实际上，这个困难是所有阐述心理规律性的定律都可能面临的问题，因为绝大多数的大众心理学定律都隐而不显，难以表达成一般性的命题知识^①。如果不喜欢“瞄准真理”这个语词，一个也许可行的建议是引入谓词“趋真性”（truth-directedness），并相应地把“信念瞄准真理”重述为“所有的信念都有趋真性”。经过重述之后，就特别容易发现它和普通的全称陈述之间的区别。根据德雷斯克（Fred Dretske）所阐明的定律陈述和全称陈述的差别，“所有的信念都有趋真性”表达的不仅是全称陈述，而且是定律陈述（law-statement），因为它所包含的谓词 F 和 G 处在“不透明的”位置^②。

其次，自然定律一些要求理论解释的特征，也都会在“信念瞄准真理”这个特例上产生。比如，定律的普适性（Universality）、必然性（Necessity）以及支持反事实条件句（因而使之区别于真的偶适概括）的特征。以支持反事实条件句为例。一般而言，人们所相信的东西和他认为真的东西之间存在反事实依赖关系。对一个理智诚实的人，总可以做出这样的反事实条件断言：倘若张三相信“地球是平的”，那么张三相信“地球是平的是真的”。

再次，通常归属给自然定律的解释功能，也可以恰当地归属给“信念瞄准真理”这一陈述。在针锋相对的哲学辩论中，在某些语境里，“他们都相信自己知道真相”是辩论之所以会发生的“突出原因”；“信念瞄准真理”也是一个 $D-N$ 模型的解释需要援引的定律。

如果心理现象有任何规律性（因而可以用自然定律加以描述），那么“信念瞄准真理”就是一个恰当的候选项。问题是应该如何恰当理解“信念瞄准真理”所刻画的这种规律性？魏纪武曾指出，“信念瞄准真理”在字面上是错的，因为我们的头脑里并没有一个拿着弓箭的小射手；它是作为一个

① George Botterill & Peter Carruthers, *The Philosophy of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 31.

② 根据德雷斯克的判断标准，一个全称陈述的谓词位置是“透明的”，因为用另一个共外延的谓词进行替换，得到的仍是一个全称陈述；但一个定律陈述则不能进行类似替换，替换之后也不会自然产生一个定律陈述，因为定律陈述的谓词位置是“不透明的”。（Fred Dretske, “Laws of Nature”, *Philosophy of Science*, Vol. 44, No. 2, 1977, pp. 248–268.）

隐喻起作用^①。笔者的判断稍微区别于魏纪武。在笔者看来，“信念瞄准真理”是一个隐喻，但仅仅在这个意义上——许多科学定律都具有隐喻的特点。

一种可能更具深度的理解是：“信念瞄准真理”实质上是一个倾向陈述（dispositional statement）。换言之，信念这种心理状态有趋真性（truth-directedness）。信念倾向于在特定刺激条件下（真理或说事物之所是）做出特定反应，即表现出“相信”的特征表现（characteristic manifestation）。说“信念瞄准真理”，就如同说“火柴易燃”“玻璃杯易碎”“磁铁有磁性”“太阳花向阳”，都是对特定类型的对象的倾向做出描述。

在笔者看来，某个体在特定时间表现出来的心理特征——“相信 P 是真的”，只是信念的趋真性这一倾向性质相对于特定时间及特定命题所表现出来的偶发性质。对一个正常的认知者而言，哪怕他脑子里没有任何发生信念（occurrent belief），比如他睡着了，他的信念状态也仍然有“趋真”的性质。这样的性质，正是倾向论者所谈论的能力或倾向。

在科学哲学文献里，认为自然定律描述自然倾向的观念，已然成为特别有竞争力的进路。在倾向论者看来，“在实在世界中，数量巨大的倾向和能力同时在开放系统中运作，其共同结果就是我们所观察到的一切”^②。自然定律就是关于自然系统中那些引发可观察现象的能力、倾向或趋势，“是对真实自然倾向或能力的描述”^③。对许多哲学议题来说，倾向论的进路已被表明是富于成效的。例如，至少对某些科学定律而言，倾向论的观念比其它竞争进路更为优胜。笔者认为，就精神而言，“信念瞄准真理”所描述的信念这类心理现象所表现出的规律性，也可以在倾向论的进路里得到更好理解。

和其它物理系统的状态一样，我们的心理状态也是由在开放系统中运作的数量众多的倾向共同作用的结果。各种欲望和目的、喜厌好恶、忧虑恐惧、既有的文化传统或教育规训，都可能对特定信念状态产生影响。这些心理对象的倾向特征，和信念的趋真性一起，产生了我们的众多信念状态。在认知成为首要考量的语境里，所相信的命题是否为真是我们衡量信念是否恰当的首要因素，但趋真性从来不是单独起作用的倾向（前者至少是理智事业和教育事业值得追求的部分原因，而后者解释了何以这两个事业永远都不会尽如人意）。

科学定律和自然的规则性存在已经由科学哲学家所阐明的差异。特别是，自然界观察到的规则多少有些杂乱粗糙，而用科学定律做出的关于世界的断言却完美无暇。有些研究者甚至认为，它们之间的距离表明，科学定律可能未必是自然规律性的准确描述（Nancy Cartwright 对此作了卓越的论述）；或者当我们将科学定律运用于真实世界来解决问题的时候，我们总是不得不将它们都视为余者皆同（ceteris paribus）定律。

根据我们的建议，“信念瞄准真理”也应该如此理解，作为一个从开放系统的真实过程中抽象出来的普遍的自然定律，它只对那些简化了的世界面貌的模型为真。同样，也应该如此理解那些边缘或反常的信念实例何以会产生，它们没有特别神秘之处。就像一根经过摩擦但没有燃烧的火柴，一定有一个或多个原因可以解释它为什么没有燃烧。我们也可以乐观地相信，对于任何看起来违背规律性的信念实例，都存在一个因果解释，它可以解释何以“信念瞄准真理”的普遍陈述对某个认知主体为真，但这个认知者也还可以相信一些看起来不真的东西；尽管分离出各种影响心理状态的不同倾向，实际上是非常困难的事。重要的是，一根没有燃烧的火柴，绝对不是对“火柴易燃”的证伪；一个虚假或荒唐的信念，也不构成“信念瞄准真理”的真正反例。

信念何以瞄准真理？就这个解释性问题来说，当然可以希望诉诸“适应”“进化”“生存价值”

① Ralph Wedgwood, “The Aim of Belief”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 16, 2002, p. 267.

② Rom Harré, “Laws of Nature”, *A Companion to the Philosophy of Science*, p. 215; 张志林主编：《当代哲学经典：科学哲学卷》，第162页。

③ 同上，第162页。

之类的概念，给出一个生物学解释（一个希望理解更隐秘过程的更深层的解释）。如果存在这样一个解释框架，那么它对“形成信念”的生物机制的解释，与“视觉能力”“想象能力”“记忆能力”等认知机制的解释不会有特别重大的差异；它对信念趋真性的解释，也会在框架上近似于它对眼睛的趋光性（倾向于在明亮的环境发挥功能）或者记忆的选择性（对某些记忆内容敏感）的解释。或许也可以像亚里士多德一样认为这就是事物的本性。信念和欲望一样，都是最基本的心理类^①。信念的趋真性与欲望的驱动性或磁铁的磁性一样，就是自然界最基本的倾向。在事物本性如此的地方，任何要求进一步解释的诉求，都可能被拒斥。正如对磁铁何以具有磁性，我们没有进一步的解释；作为一个自然事实，信念的趋真性也拒斥解释的要求；只有在一个倾向的刺激条件和特征表现被阻断的地方，一个 Why 问题才是恰当的，而且必然会存在一个科学解释。在本来就提不出解释要求的地方，“事实就是如此”就构成类似问题的最终答案。

倘若倾向论为信念规律性的解释是恰当的，那么它蕴涵一些规范性论题^②。它们本质上应该在目的论的考虑下，对信念的一些自然倾向有调节作用。比如，在认知的语境中，要求信念趋真性的自然倾向避免某些倾向的干扰；如果证据是导向真理的最佳途径，那么相信某个命题的程度要契合证据的强度，诸如此类。但是，它们不会是魏纪武所表达的形式，因为信念趋真性的自然倾向不会产生如此严格的规范主张。

信念是否瞄准真理？这个问题的实质不在于“真理”概念的语义学或逻辑问题，而是与信念的本性相关。根据我们的观察，对后者的哲学解说需要能够疏解这一紧张：一方面，“信念瞄准真理”这一普遍陈述看起来是对的；另一方面，有些信念可以无视真理甚或大范围地背离真理，这也是信念心理学的一个经验事实。对概念真理解释、构成性条件解释和规范性解释来说，它们要么使得信念背离真理成为不可能，要么缺乏疏解上述紧张的理论资源。相较而言，倾向论的观念则可以轻松做到，因为信念的趋真性倾向可以在别的倾向作用下被抑制或阻断；某个信念对真理的漠视并不就使得“信念瞄准真理”这个普遍陈述为假。在解释的深度和广度上，倾向论观念可能还有些其它方案所不能提供的启发。比如，它也许能为理解摩尔悖论提供新的视角^③，也许可以更好地解释何以我们并不对一切真理（特别是琐碎或贫乏的真理）产生信念。这些相关联的问题，都值得进一步探索。

（责任编辑 行之）

① 笔者并不打算在这里为信念作为自然类的地位提供辩护。

② 笔者倾向于认为它蕴涵两种不同类型的规范，一类来自于信念的自然倾向的强制性，一类出于认知目的的调节性规范。限于篇幅，此处不展开讨论。

③ 在倾向论进路看来，摩尔悖论表达了这一观察：我们不能凭意愿违背自己的自然倾向，不管这些自然倾向是相关于信念内容的真假，还是对某个对象的情感好恶。

义务、命令与惩罚的可能性

——论哈特对边沁与奥斯丁义务观的批判

毛兴贵

【摘要】 边沁与奥斯丁的义务观把义务、命令与制裁相联系。这种观点虽然有一定吸引力，但在哈特看来，它所看到的被迫、被迫感与义务之间的联系只是偶然的；惩罚对于义务的产生来说既非必要条件，也非充分条件；义务判断本质上是一个规范性陈述而非事实陈述。基于这些考虑，边沁与奥斯丁的义务观是站不住脚的。

【关键词】 义务；被迫；惩罚的可能性；规范性陈述

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)06-0113-05

作者简介：毛兴贵，四川成都人，（重庆 400715）西南大学哲学系教授、西方马克思主义研究所研究员。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“霍布斯政治哲学著作翻译与研究”（18BZX090）

“义务”作为对人的行动最基本的要求，是道德哲学与法哲学的核心概念之一，也是理解道德与法律及其相互关系的一个重要突破口。对于义务在法律中的重要性，边沁甚至不无夸张地说：“义务概念是每一法条的公约数。”^① 本文并不致力于回答如何理解一般意义上的义务这个宏大问题，而是要考查哈特（H. L. A. Hart）对以边沁（Jeremy Bentham）和奥斯丁（John Austin）为代表的分析实证法学家的义务观的批评。本文首先简要勾勒边沁与奥斯丁义务观的基本内容，然后分别从被迫、被迫感与义务的关系、惩罚的可能性与义务的关系、义务陈述到底是事实陈述还是规范陈述三个角度，考查哈特对边沁与奥斯丁的批评在何种意义上是成立的。这些讨论对于理解法律义务概念以及一般意义的义务概念具有启发意义。

一、边沁与奥斯丁义务观要义

哈特的法哲学很大程度上是在批判法律实证主义的基础上形成的。在义务概念上，哈特最关注的是以边沁和奥斯丁为代表的早期分析法学家的义务观。

在边沁看来，义务概念无论对于理解法律概念还是理解权利、权力、所有权等概念来说都至关重要。不过边沁认为，诸如权利、责任与义务这样的词是虚幻的实体（fictitious entity）而非真实的实体（real entity），这些实体之上并没有一个更高的种，所以对它们进行界定不能用传统的种加属差方法，而要用一种他所称的“释义法”（paraphrasis），就是说，要将这样的词放入一个完整的句子中来

^① Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, H. L. A. Hart (ed.), London: The Athlone Press, 1970, p. 294.

解释，而不是简单的用另外一些词来解释^①。根据这种方法，边沁认为，说“一个人负有义务（obligation）以某种方式行动”，就是说“如果一个人没有以那种方式行动，他就会经历痛苦或快乐的减损”^②。在边沁那里，义务总是与遭受痛苦或惩罚的可能性相联系，而不同类型的义务的根本区别仅仅在于痛苦或惩罚的来源不同。为此，边沁鉴别了三种义务，即法律义务（或政治义务）、道德义务与宗教义务。其中，法律义务的特点在于违反法律义务所遭受的惩罚来自于依法强制执行义务的官员，或者说“政治上的居上位者”^③。

根据哈特的分析，就边沁的法律义务概念而言，一种行为要想成为一项法律义务，单单是不做该行为就会遭受来自法官或官员的惩罚还不够，而且惩罚还必须是根据法律所施加的，也就是说，主要的法律（principal law）要求去做这种行为，附属性法律（subsidiary law）又规定了对不做该行为的制裁。这样，边沁的法律义务理论就既包含命令要素，又包含预测要素，哈特称之为“关于法律义务的混合理论”^④。

在边沁的追随者、法律实证主义创始者奥斯丁那里，无论是一般意义上的义务，还是法律意义上的义务，都是与命令和制裁联系在一起的。就法律而言，命令、义务与制裁是三位一体的，它们是同一个问题的不同方面，共同构成了法律的核心。法律是一种不同于具体命令的一般性命令，它要设定义务，也必须以制裁为后盾。根据奥斯丁的说法，命令、义务和制裁所包含的意思实际上是一样的，都或间接或直接地指向这样一个观念，即“一个人设想了一种愿望，他向另一个人表达或暗示了这个愿望，同时，如果这一愿望被忽视了，一方就会施加而另一方就会遭受不利后果”。“愿望的表达或暗示”即命令，“遭受不利后果的可能性或倾向”即义务，“不利后果”本身即制裁^⑤。当然，只有当一种义务是由法律所设定的时，它才是法律义务。

二、被迫、被迫感与义务

边沁与奥斯丁都通过联系命令与惩罚或制裁的可能性来谈论义务甚至法律，哈特称这种进路为“预测性解释”或“强制命令理论”。哈特指出，相对于“形而上学的义务观把义务看作某种以神秘的方式存在于通常的、可观察的事实世界‘背后’或‘之上’的可见对象”，这种进路“把一种难以捉摸的概念带回到现实，并以科学中所使用的那种清晰、确切的经验性术语来重述它”，确实具有一定的吸引力，“但有很多理由拒斥这种将义务陈述解释为预测的进路，而且事实上它也不是晦涩的形而上学唯一的替代性解释”^⑥。

首先，哈特指出，预测性解释或强制命令理论正确地看到，在存在义务的地方，人类的行为总是受到约束，或者说义务总是具有约束性，问题是，存在着约束的情形并不一定存在着义务，因为义务只是约束我们行为的因素之一。无论是对于一般意义上的义务还是法律义务，边沁和奥斯丁都是从命令与惩罚的角度来理解的。哈特指出：“这个定义最明显的缺陷就在于，一个持枪歹徒拿枪指着我的命

① Jeremy Bentham, “Essay on Logic”, *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 8, Russell & Russell INC., 1962, p. 247; [英] 边沁：《政府片论》，沈叔平等译，北京：商务印书馆，1997年，第229页下注释。本文引自该中译本的译文一般略有改动，恕不一一说明。

② 边沁在解释法律义务（政治义务）时也以类似的方式说：“凡是我有义务（duty）去做的事情，如果我不去做，依据法律，我就要受到惩罚。这就是义务一词原来的、通常的和恰当的意义。”（Jeremy Bentham, “Essay on Logic”, *The Works of Jeremy Bentham*, p. 247; [英] 边沁：《政府片论》，第230—231页。）

③ [英] 边沁：《政府片论》，第230页；[英] 边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2000年，第81—85页。

④ H. L. A. Hart, *Essays on Bentham*, Oxford University Press, 1982, pp. 133—134.

⑤ [英] 奥斯丁：《法理学的范围》，刘星译，北京：中国法制出版社，2001年，第23—24页。

⑥ [英] 哈特：《法律的概念》，许家馨、李冠宜译，北京：法律出版社，2006年，第80页。

令我交出钱包的情形也满足这个定义，而在这种情形下，我们并不会说‘我有义务交出钱包’。”^① 根据强制命令理论，抢劫犯以开枪相威胁而提出的交出钱包的要求已经构成一个命令，从而施加了一项义务。在这种情况下，被抢劫者只是被迫（be obliged）交出钱包，但他并没有义务（obligation）交出钱包。说一个人被另一人所迫做某事，往往意味着（1）他知道或确信如果他不做，他将遭受来自另一个人的伤害或其他不利后果；（2）他知道这种伤害或不利后果足够严重，以至于他更愿意听命于另一个人；（3）他知道另一个人真的有能力而且会实施那种伤害；（4）为了避免这种伤害，他会做或者已经做了那件事。反之，如果一个人的行为满足了这几个条件，我们也可以说他是被迫做出这种行为的。这样，说一个人被迫做某事就是一个事实判断，或者说是“一个指涉行动时的信念与动机的心理陈述”。但是上述关于一个人行动时的信念与动机的陈述对于一个人有义务做某事来说既非必要条件，也非充分条件。即便一个人的行为满足了上述条件，我们也不能说做那件事是他的义务；反之，即便一个人有义务做某事，他的行为也未必满足上述条件^②。简言之，一个不做某事有可能遭受惩罚或制裁的人，未必就有义务做这件事。

当然，哈特的意思并不是说，边沁或奥斯丁是用“一个指涉行动时的信念与动机的心理陈述”来定义义务，哈特自己也明确否认这一点。强制性命令理论的义务概念的问题在于，根据这种理解，在抢劫事例的语境下也存在着义务。在哈特看来，这种语境下根本不存在义务行为，只存在被迫行为，因此这种语境不是理解义务的恰当语境。“要想理解一般意义上的义务概念（这是理解法律义务的 necessary preparation），我们必须转向一种与持枪抢劫的情境不同的……社会情境。”^③

哈特不仅排除了被迫做某事与有义务做某事之间的必然联系，而且进一步排除了被迫感与义务之间的必然联系。诚然，义务总是伴随着某种压力或强制性，但哈特提醒我们，负有义务的人未必能感受到压力或具有被迫感。他举例说，一个麻木不仁的诈骗犯当然有义务支付租金，但是当他没有支付就匆匆逃离时，他可能并没有感受到任何的压力^④。当然，我们还可以补充说，一个本性善良的人在做出符合义务的行为时，可能也不会感受到任何压力，甚至不会感受到义务本身。

三、惩罚的可能性与义务

哈特还提到一种对预测性解释的简单的反驳。如果一个人负有义务，那么一般情况下他确实可能会因违反义务而遭受惩罚，但把义务等同于遭受惩罚或制裁的可能性仍然是不对的。有时候，说一个人有义务做某事，又说他根本不会由于不履行这种义务而遭受制裁，这并不矛盾。因为他可能逃离了相应的管辖范围，也有可能成功地贿赂了警察或法官^⑤，或者他虽违背义务但根本不会被发现，或即使被发现了也不会被定罪，或即使被定罪了也不会被惩罚。我们还可以进一步补充说，具有充分理由而违背义务的行为也不会面临制裁或惩罚，而是可以得到谅解。因此，“一个人在不服从的时候遭受惩罚性制裁的可能性并不是他有一项法律义务的 necessary condition”^⑥，或者说义务并不总是和制裁或惩罚之可能性相联系，根据违反义务的行为做出制裁的预测也并不总是能够成功。简言之，一个有义务做某事的人不做这件事未必会遭受惩罚或制裁。

哈特的这条批评或许会面临一些质疑。首先，“违背义务可能会遭受惩罚”不等于“最终一定会

① H. L. A. Hart, “Legal and Moral Obligation”, *Essays in Moral Philosophy*, A. I. Melden (ed.), University of Washington Press, 1958, p. 96.

② [英] 哈特：《法律的概念》，第 78—79 页。

③ 同上，第 81 页。

④ 同上，第 83—84 页。

⑤ 同上，第 80 页。

⑥ H. L. A. Hart, *Essays on Bentham*, p. 135.

遭受惩罚”。前者是一种事前判断，后者是一种事后判断；前者是一个或然性判断，后者是一个必然性判断。如果一个违背自己法律义务的人不逃离相应的管辖范围或贿赂公职人员，他确实可能会遭受惩罚。事实上，哈特自己也承认，“一个人有义务与他可能会因为不服从而吃苦头这两种说法通常同时为真。实际上，这两种陈述之间的联系比这种说法还要强一些”^①。预测性解释确实抓住了这种联系。其次，即便一个违背法律义务的人成功地逃离了相应的管辖范围，或者成功地贿赂了官员，或者其违法行为没有人看见，仍然不等于他就一定不会遭受惩罚，只是说他遭受惩罚的可能性较小。而奥斯丁明确指出，无论遭受制裁的可能性有多小，制裁的力度有多轻微，一种以制裁为后盾的要求都构成一个命令，并设定一种义务^②。另外，对于哈特的这一批评，预测性解释完全可以回应说：“法律义务陈述不是根据一个具体行为遭受惩罚的可能性来分析的，而是根据一类行为在这个体制中遭受惩罚的总体可能性来分析的。”^③就是说，尽管某一个具体的违法行为在特殊情况下可能会逃脱惩罚，但并不能因此就否认那一类违法行为一般而言都有遭受惩罚的可能性。毕竟奥斯丁在谈论法律和法律义务时，是将法律作为一种一般性的（general）命令，从而将法律义务看作一般的人去做或不做某一类行为的义务。

不过，哈特的这一条批评或许并不是想简单地指出违背义务的人未必会遭受惩罚或制裁，而是说一个人在具体情况下是否负有义务，与他是否有可能因为做或不做某事而遭受不利后果无关；即便一个人违背义务的行为根本没有遭受制裁或惩罚的任何可能性，也不能改变他有某种义务的事实；而他之所以没有遭受到制裁或惩罚，要么是因为刚才所提到的那些原因，要么则是因为法律本身就没有规定任何制裁。

规定义务却不提供制裁的法律听起来很怪异，但哈特说“在所有国内法律体系中，都存在一些对违背规则的行为没有规定制裁的情况”。例如，美国宪法向美国总统施加的忠实执行法律这种义务就是这种情况^④。事实上，哈特并不否认义务与制裁或强制之间存在的密切联系^⑤。但有人认为哈特这里的说法似乎淡化了强制或制裁对于义务之设定的作用。这看上去有点矛盾：哈特既将强制作为义务的一个突出特征，又承认存在着非强制性的义务^⑥。至少就哈特所举的这个例子而言，并不能表明哈特的论述存在矛盾。正如戴维·理查兹（David J. Richards）所言，就算美国宪法没有为总统的这项义务规定明确的制裁，也不意味着总统违背这项义务时就不会遭受制裁，国会拒绝拨款、拒绝通过总统的提案、公众的谴责、弹劾等，对总统来说都构成一种真正的制裁^⑦。更重要的是，哈特只是把强制或制裁作为义务的一个突出特征而非必要特征，非强制性的义务在哈特那里并不是语词矛盾，比如国际法所施加的义务也是没有制裁或强制相伴随的。

当然，有人可能会说，把义务与惩罚的可能性相联系的预测性解释抓住了义务陈述使用中的一个特点，即我们经常用“你有义务做某事”这样的表述来警告一个人，这时，我们完全可以用“如果你不做某事，就可能会遭受惩罚”来替代“你有义务做某事”。这不正是表明惩罚的可能性是义务概念的意义吗？对此，哈特联系奥斯丁在《如何以言行事》^⑧一书中提出的关于语句之约定俗成意义

① [英] 哈特：《法律的概念》，第80页。

② [英] 奥斯丁：《法理学的范围》，第21页。

③ David J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford University Press, 1971, p. 97.

④ H. L. A. Hart, “Legal and Moral Obligation”, *Essays in Moral Philosophy*, pp. 97, 99.

⑤ 哈特在“法律义务与道德义务”（1958）中把“强制”作为义务的一个“突出特征”；在《法律的概念》（1961）中把“社会压力”的存在作为义务的“主要特征”；在“法哲学诸问题”（1967）中，把法律施加惩罚作为法律义务概念适用的恰当语境。（H. L. A. Hart, “Legal and Moral Obligation”, *Essays in Moral Philosophy*, pp. 95, 100; [英] 哈特：《法律的概念》，第82页；[英] 哈特：《法理学与哲学论文集》，支振锋译，北京：法律出版社，2005年，第99页。）

⑥ Adejare Oladosu, “H. L. A. Hart on Legal Obligation”, *Ratio Juris*, Vol. 4, No. 2 (July 1991), p. 157.

⑦ David J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, p. 313.

⑧ [英] J. L. 奥斯汀：《如何以言行事》，杨玉成、赵京超译，北京：商务印书馆，2013年。

(conventional meaning) 和语句之效力 (force) 的区分, 进一步批评预测性解释。语句的约定俗成意义相对来说是恒定的, 取决于语言的习惯; 而语句的效力则取决于具体场合说话者的意图。比如, “那里有一条蛇” 的约定俗成意义是确定的, 是对一个现象的描述; 但其效力则不确定, 说这句话的人既可能是让听者当心甚至走开 (如果听者害怕蛇且容易受到蛇的伤害), 也可能是让听者去靠近它 (如果听者是一位捕蛇者)。哈特指出, 预测理论 “把一个特点当作了义务之意义的一部分, 这个特点事实上并不是义务之意义的一部分, 而是义务陈述通常所具有的效力的一个特点”^①。预测理论混淆了语句的意义与语句的效力。

命令理论与预测性解释固然抓住了义务与强制之间的重要联系。我们已经指出, 对于这种联系, 哈特本人也是明确承认的。但强制在哈特那里也仅仅是义务的一个特征, 远远不能说是义务的充分条件, 甚至不能说是必要条件, 更不能说是产生义务的原因; 我们是否有义务做一件事情是一回事, 而违背义务是否会遭受强制则是另外一回事。只有当一个人不履行甚至不承认自己的义务时, 才可能会出现强制; 甚至有时候, 如果一个人未履行自己的义务但有充分的理由, 他也可能不会遭受强制。而奥斯丁等人夸大了强制与义务之间的这种联系, 从而用强制来界定义务。

四、作为规范性陈述的义务陈述

在哈特看来, 预测性解释与强制命令理论忽视了义务陈述的一个重要特点, 即义务陈述不是一种事实性陈述, 而是一种规范性陈述。就法律义务而言, 义务陈述是 “法律命题” (proposition of the law), 而不是 “关于法律的命题” (proposition about the law)^②。这是两种不同类型的命题。“关于法律的命题” 从外在观点谈论法律, 包括关于法律的事实性陈述 (或历史陈述) 以及对法律所作的道德或非道德评价; 而 “法律命题” 就是法律本身, 是一种规范性陈述, 体现的是《法律的概念》一书一再强调的法律的内在方面。可以说, 法律命题是一种一阶命题, 而关于法律的命题是一种二阶命题。比如, “年满 21 周岁的美国男性公民有法律义务进行入伍登记”, 这是一个规范性陈述与法律命题; “某一天国会通过了一项法律要求年满 21 周岁的美国男性公民进行入伍登记, 否则便以某种方式施以惩罚”, 这是事实陈述与关于法律的命题。这两种命题确实具有非常密切的联系, 但它们的意义并不一样。

哈特说: “‘一个人有法律义务作出某种行为’ 这一陈述并不是一个关于法律的陈述, 也不等于 ‘存在一条要求他以某种方式行为的法律’ 这样的陈述 (尽管可能暗含了这两种陈述), 毋宁说, 它是要从至少得到了法律体系中的法官接受的观点出发, 来对他以那种方式作出的行为或未能以那种方式行为进行评价。”^③ 也就是说, 当我们说 “一个人有法律义务作出某种行为” 时, 我们并不是在作一个事实性陈述, 相反, 这一陈述包含了我们对这个人履行义务的期待, 对他已经履行了义务给予的认可, 以及对他未履行义务给予的谴责。边沁和奥斯丁的根本错误在于放弃义务规范性的一面, 而片面强调事实性的一面。当他们仅仅把义务与命令和制裁的可能性相联系的时候, 这完全是在从一种外在的观点看待义务, 是在对背负义务的人所处的境况进行客观描述, 而不是在作一个规范性陈述。事实上, 在边沁与奥斯丁看来, 规范性陈述往往被用于伦理学或立法学 (在奥斯丁那里, 立法学是伦理学的一个分支), 它与致力于理解法律概念的分析实证法学是不相容的。这样恰恰就抛弃了义务概念最关键、最核心的东西。

(责任编辑 行之)

① H. L. A. Hart, *Essays on Bentham*, p. 136.

② Ibid., p. 145.

③ Ibid., p. 144.

诗酒中的美好生活与思想世界

——哲学史“泛化”书写的一个尝试

朱 承

【摘要】长久以来，中国哲学史的研究主要采取的是“纯化”研究进路，即围绕纯哲学的问题、概念来展开研究。按照萧蓬父先生的意见，中国哲学史的“泛化”研究也具有重要的哲学意义，即从一般文化现象入手来展现人的智慧创造。在此意义下，中国传统文化中关于“酒”的诗歌，也可以作为哲学史研究的思想资料来源。传统文人围绕“酒”进行的诗歌创作，从早期的礼仪生活和秩序精神的展现，演变成后来的文人个体心性、情怀、志向的反映。文人的诗酒意象，呈现他们对于美好生活向往的感性维度，也展示了传统知识分子思想世界中的非理性气象。对于诗酒及其蕴含的思想维度的探究，是哲学史泛化书写的一种表现，在一定意义上，或可拓展哲学史、思想史研究的进路。

【关键词】泛化书写；诗；酒；美好生活；思想世界

中图分类号：B262 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0118-07

作者简介：朱 承，安徽安庆人，哲学博士，（上海 200444）上海大学哲学系教授，华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“《诗经》与礼制研究”（16ZDA172）子课题“诗礼文化成型与当代传承”

萧蓬父先生曾经讨论过哲学史研究中“纯化”和“泛化”问题，重视哲学研究和文化研究之间的内在关系。他说：“文化是哲学赖以生长的土壤，哲学是文化的活的灵魂”。就此，他指出一条哲学史研究的方法，即哲学与文化的“两端互补和循环往复”，认为“以哲学史为核心的文化史或以文化史为铺垫的哲学史，更能充分反映人的智慧创造和不断自我解放的历程。其实，在哲学史的研究中，或由博返约，或由约返趋博，或纯化，或泛化，或微观，或宏观，或纵向，或横向，都可以‘自为经纬，成一家言’，而只有经过这样的两端互补和循环往复中的反复加深，才能不断地开拓新的思路、提高研究的科学水平”^①。萧先生对于哲学史研究方法论的思考，将哲学史研究置于更为广阔的文化史背景，实际上拓宽了哲学史研究的思想资料来源和问题意识来源，对于我们从事哲学史研究的后学有着极大启发。顺此“两端互补和循环往复”之方法，我们从关于“酒”的古典诗歌出发，探讨传统文人对美好生活的理解及其充满诗意的思想世界。

对于美好生活的理念设计与观念论证是哲学的题中之义，如柏拉图的理想国、儒家的“大同”社会，等等。除哲学家之外，一般人也会对美好生活有所设计与想象。可以说，每个人心目中都有理想生活的模型范式和具体构成。在中国传统文化的语境下，文人因其思维活跃、感触细腻，对美好生活的设计与想象更为丰富。人们往往以世道太平、儿孙满堂、家人安康、物质充裕、心灵宁静等为个

^① 萧蓬父：《哲学史研究中的纯化与泛化》，《吹沙集》，成都：巴蜀书社，2007年，第417页。

体美好生活的主要内容，但文人特别是中国古典文人的诗词，除与普通人一样对于物质、家庭甚至国家天下有所追求之外，对美好生活的设计还往往有诗有酒。就常识而言，普通大众也爱喝酒，甚至“屠狗辈”比“读书人”更爱喝酒，喝酒是普通大众美好生活的一个内容。但普通人喝酒没有文人那样富有诗意，文人饮酒并以诗词表达出来，这就使得喝酒这件事变得有雅趣，更容易从“美好”角度予以解释。在一定意义上，文人以诗中有酒、酒中有诗的方式，表达了对美好生活的理解与向往，凸显了文人们诗酒生活的特殊性。正是如此，当人们翻开中国古代的诗篇时，“酒气”便冲天而来，在馥郁的“酒香”之中，我们或可透过优美的诗篇领略古典文人的美好生活意象和诗意的思想世界，从而领略中国思想史的诗酒意象。在中国传统的天道、天命、阴阳、五行以及理、气、心、性等观念构成的哲学传统之外，诗酒文化为中国思想也增添了一些别致的内容。

一、先秦诗酒与礼仪生活

先秦时期的哲学思想是中国思想的源头，特别是西周思想、春秋战国诸子思想等为中国思想文化奠定了基本基调。但在思想史上，除诸子百家的哲学传统之外，先秦也为后世留下了诗辞歌赋的雅言传统，如《诗经》《楚辞》等，在先秦诗辞里，除文艺之美，我们也能发现其思想之迹，并能发现先秦文人对于美好生活的向往。

在中国最古老的诗歌里，“酒”就是文人心目中美好生活的一个元素，承载着重要的象征意义。如《诗经》就有不少关于“饮酒”的诗句：

我姑酌彼兕觥，维以不永伤。（《诗经·国风·周南·卷耳》）

既醉以酒，既饱以德，君子万年，介尔景福。（《诗经·大雅·生民之什·既醉》）

宾之初筵，左右秩秩，笾豆有楚，殽核维旅。酒既和旨，饮酒孔偕。钟鼓既设，举觴逸逸。（《诗经·小雅·甫田之什·宾之初筵》）

幡幡瓠叶，采之亨之。君子有酒，酌言尝之。有兔斯首，炮之燔之。君子有酒，酌言献之。有兔斯首，燔之炙之。君子有酒，酌言酢之。有兔斯首，燔之炮之。君子有酒，酌言酬之。（《诗经·小雅·鱼藻之什·瓠叶》）

我有旨酒，以燕乐嘉宾之心。（《诗经·小雅·鹿鸣之什·鹿鸣》）

这些诗句呈现了当时人们的生活场景，特别是公共聚会的场景。这些涉及“酒”的生活场景都与聚会中人们愉悦的精神状态有关。《诗经》大雅、小雅中的诗都关乎礼仪秩序，在周代，礼仪是维系美好生活秩序的重要保障。虽然周初周公制有《酒诰》，对宗室子弟饮酒有所约束，但从《诗经》反映的周代日常生活特别是公共交往活动，酒还是不可或缺之物，人们在宴会、祭祀等活动时，需要用酒来助兴，借酒来抒发愉悦的情绪，当然，酒的使用也在既定的礼仪秩序范围内。《诗经》中的诗歌主题繁多，从中将“酒”拈出，可以发现早期文献对人之情绪的叙述，领略古人的情绪世界。

先秦的悲剧性诗人屈原，虽然有“众人皆醉我独醒”（《楚辞·渔父》）的呼告，但是在他留下的文辞里，不乏对美酒以及与美酒相关的美好生活的描述。例如，

吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。抚长剑兮玉珥，璆锵鸣兮琳琅。瑶席兮玉瑱，盍将把兮琼芳；蕙肴蒸兮兰藉，奠桂酒兮椒浆。扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌，陈竽瑟兮浩倡。灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。五音纷兮繁会，君欣欣兮乐康。（《楚辞·九歌·东皇太一》）

这段文字描绘了人们在春天祭祀的良辰吉日中，在芳草地上用美酒佳肴欢迎春神的生活场景。美酒在这样的活动中，充当着美好生活图景的重要元素。又如，

室家遂宗，食多方些……瑶浆蜜勺，实羽觞些。挫糟冻饮，酎清凉些。华酌既陈，有琼浆些。（《楚辞·招魂》）

宗族聚会也必须有酒来参与，而且有“花样”饮酒，以激发人们欢聚时的情绪。可见，虽然屈

原曾用“醉”与“醒”来表达对当时楚国朝野的批评及其孤愤，但他对“酒”本身似并无恶感，仍认为酒是祭祀、聚会等生活场景的元素，能为人们享受美好生活增添色彩。

在《诗经》《楚辞》里，“酒”多作为公共活动中的元素出现，在礼仪活动中活跃气氛、激发情绪，特别是增加和乐的气氛。这里的“酒”更多是和公共生活联系在一起，而非私人情怀的抒发。可见，先秦的诗辞对公共生活的关注、对诗辞之教化功能的重视，是其最为重要的特点，即使类似于“酒”这样可能导致人们非理性行为的物品，在被描写和展现时，也更多呈现其积极与和乐的一面。

二、汉魏六朝的诗酒与生活感怀

先秦诗辞里的“酒”多出现在礼仪场合，是礼仪活动的元素，“酒”以礼仪元素的方式参与到美好生活。但在汉代以后的诗歌里，“酒”开始变成文人们感叹现实、寄托情怀的生活元素，成为其展现个人情怀的意象。例如，

远望悲风至，对酒不能酬。行人怀往路，何以慰我愁。独有盈觞酒，与子结绸缪。（《嘉会难再遇》）

我有一樽酒，欲以赠远人。愿子留斟酌，叙此平生亲。（《骨肉缘枝叶》）

从这两首不知作者的诗看，饮酒、写诗已经成为个人抒发愁绪的用具，与先秦时期的聚会和乐气象大不相同，不仅是公共场合的行为，更是个人用以抒怀的行为。汉代的《古诗十九首》是流传至今的汉代诗中的佳作，在这些诗篇里，文人们更是将“酒”作为抒发生活情怀的象征物，充满个人情怀。例如，

人生天地间，忽如远行客。斗酒相娱乐，聊厚不为薄。（《古诗十九首·其三·青青陵上柏》）

人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相送，圣贤莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。（《古诗十九首·其十三·驱车上东门》）

前者描绘了人世无常，惟有斗酒娱乐方可聊慰的文人心态；后者揭示了人生苦短，有些人企图追求长生不老，但往往为药所误，“不如饮美酒”，饮酒求醉，在麻木和幻象中来度过短暂而不确定的人生。《古诗十九首》涉及“酒”的句子，都倾向于以酒聊慰人生，以酒装饰人生。现实生活的不确定性，使得文人希望从酒精的麻醉中获得超脱。显然，汉代的酒诗里已经逐渐消退先秦酒诗的礼乐色彩，开始带有感慨人生的味道。“酒”不再是礼，而是逐渐成为人生的安慰剂，从公共生活的礼器变成个人抒怀贻情的激发物。

汉魏之际，“酒”在生活中从礼乐元素转为情怀元素的取向，被曹操父子所承继并发展。

对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。慨当以慷，忧思难忘。何以解忧？唯有杜康。（《短歌行》）

曹操在这诗里的慷慨抒怀，同样表达了饮酒可以安慰充满不确定性的人生，通过饮酒，及时行乐，所谓“解愁腹，饮玉浆”（《气出唱三首其一》）。在曹操眼里，消除人生之忧，塑造美好生活的快乐，特别需要“酒”的催化，“酒与歌戏，今日相乐诚为乐”（《气出唱三首其二》）。曹操的儿子曹丕也有此感，“朝日乐相乐，酣饮不知醉”（《善哉行三首其三》），“何尝快，独无忧，但当饮醇酒，炙肥牛”（《艳歌何尝行》）。在曹操、曹丕两位政治家兼诗人看来，“酒”没有政治和礼乐的意味，而是个人抒发情怀的寄托。如果没有酒，那么消解不确定人生带来的忧愁、苦闷并及时行乐就缺少了催化剂。虽然曹操、曹丕以枭雄闻世，但其诗歌里可看出伤怀文人的影子。借助“酒”，政治家也卸下人生的面具，成为有情有性的文人。三曹中的曹植虽生在帝王之家，骨子里更是一个文人。在他的诗歌里，欢乐的生活也与酒有关，

亲昵并集送，置酒此河阳。中馈岂独薄？宾饮不尽觞。（《送应氏》）

置酒高殿上，亲交从我游。中厨办丰膳，烹羊宰肥牛。乐饮过三爵，缓带倾庶羞。主称千年寿，

宾奉万年酬。(《筌篹引》)

在曹植的笔下，宾主宴饮所带来的欢愉离不开酒的催化。“酒”带来的是宾主的欢乐，甚至是对人生有限的超越，“千年万年”的意象就是由“酒”所带来的某种超越。在三曹那里，无论是对生活的感怀，对人生不确定性之忧虑的消解，还是人际交往的欢愉表达，酒在其中都起到非常重要的作用，成为三曹心目中“美好生活”的一个参与物。

从汉代开始的以“酒”抒怀的传统，在两晋得到极大发挥。例如，陶渊明对美好生活的诗歌畅想就是酒香飘逸，其直接以“饮酒”为题的诗有著名的《饮酒二十首》，其序言：

余闲居寡欢，兼比夜已长，偶有名酒，无夕不饮。顾影独尽。忽焉复醉，既醉之后，辄题数句自娱。纸墨遂多，辞无詮次。聊命故人书之，以为欢笑尔。(《饮酒二十首·序》)

闲居寡欢中的陶渊明，以酒遣日，写下很多脍炙人口的名篇。例如，“虽无挥金事，浊酒聊可恃”(《饮酒二十首其十九》)，浊酒一杯，打发陶渊明无数个寂寞的日子，造就了美好的诗篇，营造了隐居生活的美好气象；“引壶觞以自酌，眄庭柯以怡颜”(《归去来辞》)，喝闲酒，做闲人，官宦之人可能难耐此中孤寂，但隐士陶渊明却乐此不疲，为后世不得不经纶世务的文人提供巨大的想象空间。在两晋文人对美好生活的想象中，多是如此的诗酒人生，如王羲之在《兰亭集序》所描绘的，文人雅士齐聚，处茂林修竹之地，行曲水流觞之乐，一觞一咏，信可乐哉。在陶渊明、王羲之等文人对个体美好生活的设计里，“酒香”始终是不可或缺的。两晋时期，是中国文化中特别具有飘逸性风格的时期，这种“飘逸性”可以从两晋时期的“酒”诗里窥见一二。

从以上大致罗列的汉魏六朝著名酒诗可见，无论是政治家还是一般文人，在用诗歌进行抒怀时，都有将酒引进诗歌的做法。他们认为酒对于个人的美好生活具有重要意义，能够起到抚慰人生、欢愉交往、寄托情怀等作用，是人们生活中的重要参与物。在汉魏六朝的诗酒文化中，“酒”不再仅仅是先秦诗经中公共生活礼仪器具，而是成为个人抒怀、情感表达的寄托物，逐渐形成一种在诗中用“酒”来作为个人生活感怀之寄托物的思想和文化传统。

三、唐宋以后诗酒里的美好生活想象

从汉代开始，酒越来越成为文人们抒怀的助推剂。这一趋势到了隋唐时期，达到新的高峰。从中国思想中的儒学看，隋唐时期的儒学创新乏善可陈，但文学艺术特别是诗歌领域大放异彩。在诗歌的文字里，对唐代思想局面可有所领会。唐朝的文人们不仅以酒抒怀，而且大规模创作诗词来歌颂酒、歌颂有酒的美好生活，成为思想文化史的特殊篇章。例如，作为酒仙、诗仙双料“仙人”的李白，写下了关于“美好生活必须有酒的参与”的壮丽诗篇：

人生得意须尽欢，莫使金樽空对月。天生我材必有用，千金散尽还复来。烹羊宰牛且为乐，会须一饮三百杯。岑夫子，丹丘生，将进酒，杯莫停。与君歌一曲，请君为我倾耳听。钟鼓馔玉不足贵，但愿长醉不复醒。古来圣贤皆寂寞，惟有饮者留其名。陈王昔时宴平乐，斗酒十千恣欢谑。主人何为言少钱，径须沽取对君酌。五花马，千金裘，呼儿将出换美酒，与尔同销万古愁！(《将进酒》)

我们认为，李白关于“酒与生活”的宣言，集中代表了千古文人“饮酒”的心声、诉求和豪迈情怀。人生易老，得意失意轮换交替，才华财富不遂人愿，只有饮酒方可消解这些人生的不确定性，只有饮酒才能抵消人生的忧患。《将进酒》为酒“正名”的话语，千百年来，对于文人们有不可估量的影响，对于岁月流逝的伤感、现实处境的无奈、美好生活的想象，似都寄托在那“三百杯”中。

除李白外，唐代的很多文人对于与“酒”相关的美好生活的向往，可从他们的诗歌充分展现出来。杜甫专门描写了唐代文人饮酒的状况，生动展示了八位诗人的“酒态”：

知章骑马似乘船，眼花落井水底眠。汝阳三斗始朝天，道逢鞠车口流涎，恨不移封向酒泉。左相日兴费万钱，饮如长鲸吸百川，衔杯乐圣称世贤。宗之潇洒美少年，举觞白眼望青天，皎如玉树临风

前。苏晋长斋绣佛前，醉中往往爱逃禅。李白一斗诗百篇，长安市上酒家眠。天子呼来不上船，自称臣是酒中仙。张旭三杯草圣传，脱帽露顶王公前，挥毫落纸如云烟。焦遂五斗方卓然，高谈雄辩惊四筵。（《饮中八仙歌》）

这首诗非常形象传神地展现了唐代文人的诗酒生活，每位文人的饮酒姿态都惟妙惟肖，既表达了他们的欢愉之情，由突出了他们在文艺上的造诣。至于杜甫本人，虽然长期处于离乱和贫苦之中，但他依然多次吟唱有酒的美好景象，如“白日放歌须纵酒，青春作伴好还乡”（《闻官军收河南河北》），“诗酒尚堪驱使在，未须料理白头人”（《江畔独步寻花七绝句》），“报答春光知有处，应须美酒送生涯”（《江畔独步寻花七绝句》）。杜甫不仅有深沉的现实关怀和忧患意识，也有文人对于“酒”的逸兴。

此外，在唐诗中，酒意随处流淌，酒诗俯拾皆是，酒气豪情冲天，文人们对于逃离现实的美好生活设想也流淌在优美的文字之中，刻画了一幅幅生活画卷。例如，“开轩面场圃，把酒话桑麻”（《过故人庄》），孟浩然借酒展现了田园风光的美好图景；“葡萄美酒夜光杯，欲饮琵琶马上催”（《凉州词》），王翰借酒表达对没有战争的美好生活之向往；“劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人”（《送元二使安西》），王维借酒阐述人与人之间的美好情谊；“但遇诗与酒，便忘寝与餐”（《自咏》），“酒狂又引诗魔发，日午悲吟到日西”（《醉吟》），“诗思又牵吟咏发，酒酣闲唤管弦来”（《与诸客携酒寻去年梅花有感》），白居易借酒展示诗酒人生的放达与自适；“今日听君歌一曲，暂凭杯酒长精神”（《酬乐天扬州初逢席上见赠》），刘禹锡借酒振奋精神、激励自我；“美酒成都堪送老，当垆仍是卓文君”（《杜工部蜀中离席》），“客散酒醒深夜后，更持红烛赏残花”（《花下醉》），李商隐借酒写出人生的寂寥以及对繁华的眷恋；“借问酒家何处有？牧童遥指杏花村”（《清明》），“落魄江南载酒行，楚腰纤细掌中轻”（《遣怀》），杜牧用酒写出怀才不遇的孤寂与放浪；“俯饮一杯酒，仰聆金玉章。神欢体自轻，意欲凌风翔”（《郡斋雨中与诸文士燕集》），韦应物饮酒，意觉神欢体轻、凌风翱翔、精神逸兴飞散。唐代的酒诗不胜枚举，多寄托文人的情怀。在他们的生活中，失意时，酒是安顿与安稳表现；得意时，酒是助长意兴和激发情绪的不二选择。由于唐诗在诗歌艺术的巨大成就，“酒”借助诗歌的优美变得更加“可爱”，为后世文人沉溺于酒提供了很多雅致的托辞。

宋代文人延续唐代文人以酒来参与美好生活的传统，在诗词中同样掺入酒的元素。例如，晏殊的“一曲新词酒一杯”（《浣溪沙·一曲新词酒一杯》），可见宋代文风、酒风不逊唐代，文人们写了多少诗词，大概就有多少美酒飘香；“今宵酒醒何处？杨柳岸、晓风残月”（《雨霖铃·寒蝉凄切》），柳永浅斟低唱，写出文人们沉醉于酒、逃避现实的无奈。当然，对于处于失望中的文人，这种无奈未必不是一种美好。柳永因为没有得到政治上的地位，未免托酒伤怀。做过大官的文人范仲淹，同样将酒作为生活的重要元素，例如，“把酒临风，其喜洋洋者矣”（《岳阳楼记》），“浊酒一杯家万里，燕然未勒归无计”（《渔家傲·秋思》）。两宋时期，诗酒的巅峰人物当属苏轼。如果说李白是唐代最有名的诗酒文人，那么苏轼可能就是宋代最有名的诗酒文人。

明月几时有，把酒问青天。（《水调歌头》）

人生如梦，一尊还酹江月。（《念奴娇》）

几时归去，作个闲人。对一张琴，一壶酒，一溪云。（《行香子·述怀》）

身后名轻，但觉一杯之重。（《浊醪有妙理赋》）

酒醒还醉醉还醒，一笑人间今古。（《东坡乐府·渔父》）

休对故人思故国，且将新火试新茶。诗酒趁年华。（《望江南·超然台作》）

天气乍凉人寂寞，光阴须得酒消磨，且来花里听笙歌。（《浣溪沙·四面垂杨十里荷》）

酒酣胸胆尚开张，鬓微霜，又何妨。（《江城子·密州出猎》）

夜饮东坡醒复醉，归来仿佛三更。（《临江仙·夜饮东坡醒复醉》）

长恨此身非我有，何时忘却营营。（《临江仙·夜饮东坡醒复醉》）

苏轼的诗词酒味浓郁，这与其一生力图摆脱蝇营狗苟的旷达人生态度有关，展现了酒参与生活并赋予生活以旷达的意味。和李白一样，苏轼以其绝世的才华为“酒”树立了正面形象，其酒诗酒词总是令人跃然。在苏轼的诗词里，酒的意象非常丰富。通过酒，苏轼展现了古典文人豪迈豁达的形象，丰富了古典文人的精神世界，成为李白之后的又一座高峰。

宋室南渡之后，国破家亡，残山剩水，但此时的中国诗酒文化丝毫没有停顿，文人们的酒味依然没有减去，在美好生活的想象中，酒依旧不能缺席。无论是铁马冰河的戎马生活，还是婉约舒缓的静好岁月，酒都经常出现在南宋文人的生活里，甚至男女皆然。

醉里挑灯看剑，梦回吹角连营。（辛弃疾：《破阵子·为陈同甫赋壮词以寄之》）

身世酒杯中，万事皆空。（辛弃疾：《浪淘沙·山寺夜半闻钟》）

醉里吴音相媚好，白发谁家翁媪？（辛弃疾：《清平乐·村居》）

莫笑农家腊酒浑，丰年留客足鸡豚。（陆游：《游山西村》）

悲歌击筑，凭高酹酒，此兴悠哉！（陆游：《秋波媚·七月十六日晚登高兴亭望长安南山》）

踏碎桥边杨柳影，不听渔樵闲话。更欲举、空杯相谢。（史达祖：《贺新郎·六月十五日夜西湖月下》）

昨夜雨疏风骤，浓睡不消残酒。（李清照：《如梦令·昨夜雨疏风骤》）

常记溪亭日暮，沉醉不知归路。（李清照：《如梦令·沉醉不知归路》）

辛弃疾、陆游、李清照等文人的文化成就，使得政治军事衰弱的南宋一朝，不至于在文化上也黯淡无光，这些涉酒诗词也使中国诗酒文化不至断绝。在文弱的南宋，酒还是装饰文人生活的材料，为文人们追求美好生活做装点，所谓“我生寓诗酒，本以全吾真”（陆游：《诗酒》）。即使在半壁河山的条件下，在文人的生活与思想世界里，“酒”依然是一种重要的存在。可见，在南宋诗词里，不管是金戈铁马，还是儿女情长，“酒”都参与了文人们的生活，成为文人思想世界的重要参与者。

明清以降，虽然文人创作诗词的艺术水平没有唐宋之盛，但文人们一样沉醉在诗酒之中，抒发情怀，感慨人生。无论是咏史、抒怀、论情、言志，都延续了传统诗酒文化的精义，让酒出场、借酒表意。例如，

一壶浊酒喜相逢。古今多少事，都付笑谈中。（杨慎：《临江仙·滚滚长江东逝水》）

谁向高楼横玉笛？落海愁绝醉中听。（吴承恩：《杨柳青》）

桃花仙人种桃树，又摘桃花换酒钱。酒醒只来花前坐，酒醉还来花下眠。半醉半醒日复日，落花开年复年。但愿老死花间酒，不愿鞠躬车马前。（唐寅：《桃花庵歌》）

西风暮雨何辞醉，便向池亭卧亦清。（汤显祖：《荷亭酌酒》）

廿年交旧散，把酒叹浮名。（吴梅村：《过吴江有感》）

桑落酒香卢桔美，钓肥斜系草堂开。（吴梅村：《梅村》）

浮名总如水。拼尊前杯酒，一生长醉。（纳兰性德：《瑞鹤仙》）

难逢易散花间酒，饮罢空搔首。闲愁总付醉来眠，只恐醒时依旧到樽前。（纳兰性德：《虞美人·残灯风灭炉烟冷》）

不惜千金买宝刀，貂裘换酒也堪豪。（秋瑾：《对酒》）

这些流传下来的明清诗词，一如唐宋诗词般充斥着酒的意味，或以酒咏史，或以酒言志，或以酒陈情，或以酒壮怀，延续着中国文人的诗酒传统。如所周知，明清时代，诗词艺术成就远比不上唐宋，也无太多名句佳篇。但明清诗词的酒味大体如从前，诗词中依然流淌着浓郁的酒文化，文人以酒起兴的诗词创作套路没有大的变化，酒依然承载着文人心目中美好生活的意象，依然是他们个人抒怀的首选对象之一。

唐宋以来，是中国诗酒文化的高峰期。在这些诗歌里，酒成为文人表达对于美好生活向往的“关键词”，文人们借酒抒怀，留下许多流传千载、脍炙人口的名篇名句。唐宋以来的诗酒文化同他

们同时代的中国哲学思想一起，为民族文化心理的塑造和积淀提供了资源。

四、小 结

中国文人的诗酒文化，源远流长，历代文人的涉酒诗堪称海量，难以计数。以上列举部分，只是酒诗中的沧海一粟。“酒”从早期的礼乐之器，逐渐转变为人们丰富生活、消解劳苦的生活参与物，更成为文人们抒发情怀、安顿人生的依赖物，“一饮解百结，再饮破百忧”（聂夷中：《饮酒乐》）。千古以来，文人笔下的曲水流觞、诗酒人生，既丰富中国文化，也推动后人对前贤们诗酒人生的向往并在基础上继续演绎新的诗酒人生，从而将中国思想中的豪迈、沉郁、雄浑、飘逸等特质，通过诗酒传递下去。文人们以酒抒怀，借酒安顿人生的苦闷、畅述人生的欢愉、逃避现实的无奈、消解生活的惆怅。无论苦闷、欢愉、无奈、惆怅，都是人生境遇有限性的表现。喜欢以酒来转变情绪的文人，纵酒放歌，实际上是借助酒来突破人生的有限性，所谓“阮籍醒时少，陶潜醉日多。百年何足度，乘兴且长歌”（王绩：《醉后》），“先生醉卧此石间，万古无人知此意”（苏轼：《醉睡者》）。在文人笔下，豪饮之后，超越了时间、空间以及形骸上的限制，谁能识此万古心胸？一种精神上的无限感似乎油然而生。人间世上，处处都是有限性的体现，心灵敏感的文人们更容易把捉到有限性的无处不在，故而期望以酒来突破这种有限性并实现他们心中的美好，尽管谁都知道饮酒所带来的快乐，往往只是短暂的美好、片刻的欢愉，甚至可能是危险的愉悦。

对于中国思想文化的研究来说，既要重视哲学进路的历代突破，也要关注包括诗酒文化在内的其他传统，这样，中国思想文化就才可能以多元立体的姿态呈现。换言之，中国哲学的思想，除了通过哲学家提出新概念、新判断、新命题等方式呈现之外，还可能将对宇宙人生、性与天道的领悟，通过文学、艺术等方式表达出来，诗酒文化就是这种文艺表达的主要内容之一。但在目前的哲学史研究中，“诗”与“酒”很少作为话题或者问题进入研究者的视野，即便是像李白、杜甫等大诗人，在哲学家眼中也不是“第一等事”。王阳明的弟子曾记载王阳明对于“何为第一等事”的看法：

先师闻而笑曰：“诸君自以为有志矣。使学如韩、柳，不过为文人；辞如李、杜，不过为诗人。果有志于心性之学，以颜、闵为期，当与共事，图为第一等德业。”^①

在王阳明看来，儒家学者应该追求的是以“德性”为核心的理智事业，而不是诗词歌赋为中心的文艺生活，这也体现了传统儒家道德中心主义的致思进路。古代如此，现代以来的中国哲学史、中国思想史研究，其考察的首要问题依然是性与天道、宇宙人生、道德伦理、知识智慧、政治历史等具有普遍性意义的宏大问题，而对于诗酒这样感性或者说非理性的事务亦较少关注。实际上，诗酒是传统中国更广泛的文化现象，也是理解传统文人思想世界的重要入口。按照萧萐父先生对哲学与文化“两端互补和循环往复”关系的理解，对于诗酒中蕴含的思想世界的解读与呈现，分析作为文化现象的诗与酒，将有助于哲学史研究进路的可能性拓展。

（责任编辑 李 巍）

① [明]王畿：《曾舜徵别言》，吴震编校整理：《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007年，第459—460页

《国语》与早期文本的生成

——从上博楚简《昭王毁室》说起

张永路

【摘要】20世纪以来，随着简帛文献的不断出土，我们对早期文本的生成过程有了全新认识。在简帛文献之“源”与传世文献之“流”的比对下，早期文本呈现出更为清晰的生成和演变脉络。上博楚简中即有20种记述春秋战国诸国历史的事语类文献，特别是其中以《昭王毁室》为代表的楚王故事与《国语·楚语》极为相似。这种相似性为我们探索早期文本的生成过程提供了极大便利。其实，《国语》就是从与《昭王毁室》同类的诸国之语的众多材料中编选成书的。这种成书史呈现了早期文本生成的一种重要模式，同时体现出早期文本所特具的开放性。汉代之后，经学时代的文本慢慢固化，特别是经过刘向校书，文本生成的开放模式逐渐消失，早期文本最终完成了经典塑造过程。

【关键词】《国语》；上博楚简；开放文本

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0125-06

作者简介：张永路，河北衡水人，哲学博士，（天津300191）天津社会科学院哲学研究所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“经学史视野下的《国语》学史研究”（15CZX023）

20世纪以来，随着简帛文献的不断出土，我们对早期文本的生成过程有了全新认识。如果说先前对早期文本的源流考察更多是基于“流”的版本考证，那么简帛文献的出土提供了一次对“源”的直接考察机会。特别是在简帛文献之“源”与传世文献之“流”的比对下，早期文本呈现出更为清晰的生成和演变脉络。上博楚简中即有20种记述春秋战国诸国历史的事语类文献，特别是其中以《昭王毁室》为代表的楚王故事与《国语·楚语》极为相似。这种相似性就为我们探索早期文本的生成过程提供了极大便利。其实，作为出土文献的《昭王毁室》与作为传世文献的《国语》属于同类文献。在先秦时期，这种事语类文献广泛流传，数量众多，《国语》即是基于这类文献编纂而成，而上博楚简《昭王毁室》的发现为我们提供了更原始、更直观的文献佐证。这种成书史呈现了早期文本生成的一种重要模式，同时体现出早期文本所特具的开放性。

一、《昭王毁室》解读

上博楚简有一批事语类文献，达20种之多。这些文献主要记述了春秋中晚期及战国早期的诸国历史，包括楚、晋、齐、吴等国，其中尤以楚国内容最多。与传统史书不同，这些文献以事件为纲，以对话为主，被很多学者归为语类文献，《昭王毁室》便是其中的典型^①。《昭王毁室》收于《上海博物馆藏战国楚竹书（四）》，全篇共196字，记叙楚昭王事，内容未见于其他传世文献。简文整理

^① 李零：《简帛古书与学术源流（修订本）》，北京：三联书店，2008年，第294—297页。

出版后,很多学者就简文排序、标点断句、文字释读等方面展开讨论^①。尽管学者们对个别文字的释读仍然存在分歧,但因其并不影响故事的整体行文叙事,故此类讨论不在本文关注范围内。现将全篇释文详列如下:

昭王为室于死谿之澮,室既成,将格之。王诫邦大夫以饮,饮既。割条之,王入将格,有一君子丧服蹕廷,将跽闾。稚人止之,曰:“君王始入室,君之服不可以进。”不止,曰:“小人之告纆将专于今日,尔必止小人,小人将訇寇。”稚人弗敢止。至闾,卜令尹陈省为见日告:“仆之毋辱君王不逆,仆之父之骨在于此室之阶下,仆将燹亡老。以仆之不得,并仆之父母之骨私自??。”卜令尹不为之告。“君不为仆告,仆将訇寇。”卜令尹为之告。曰:“吾不知其尔葬,尔古鬚既格,安从事。”王徙居于平漫,卒以大夫饮酒于平漫,因令至俑毁室。^②

此则故事大意是楚昭王在河边修建宫室,落成后与大夫宴饮庆贺,此时一“君子”穿丧服前来要面见昭王。稚人止之,曰:“君王在宫室,你穿丧服不可以进。”“君子”说:“今日一定要见君王,你如果要阻拦,我便要訇寇。”^③稚人不敢阻拦。“君子”至宫中小门,遇到卜令尹陈省,对之言:“我并非要侮辱君王,我父亲的尸骨埋在此宫室台阶之下,如今无法将父母尸骨合葬。”卜令尹不为之报告昭王。“君子”说:“你不为我报告君王,那我便要訇寇。”卜令尹只好为之告。昭王曰:“我不知道这是他父亲的墓地,待典礼完成,就依他行事。”最终昭王移驾别处宴饮,命令至俑将宫室拆毁。根据这一主题,整理者将此则故事定名为《昭王毁室》。

在上博楚简中,与《昭王毁室》相类的事语文献还有许多,单有关楚王故事的就有《柬大王泊旱》《昭王与龚之雎》《庄王既成》《申公臣灵王》《平王与王子木》《平王问郑寿》等^④。无论是结构还是内容,这些故事都与《昭王毁室》相类,甚至有些故事的结语与另一故事的起句写在同一支简,因此可断定这些故事都属于同种文献^⑤。除上述楚王故事之外,上博楚简还存在其他同种文献,如《竞建内之》《景公瘡》等^⑥。这些文献有着相同特征,即以事件为纲、以对话为主、自成体系、独立成章。以此作为典型特征来搜寻,那么在几十年来众多出土的简帛文献中,还可以寻找到更多同种文献,如上世纪七十年代出土的马王堆汉墓帛书《春秋事语》即属此列。其书“记事十分简略,而每章必记述一些言论,所占字数要比记事多得多,内容既有意见,也有评论,使人一望而知这本书的重点不在讲事实而在记言论。这在春秋时期的书籍中是一种固定的体裁,称为‘语’”^⑦。张政烺先生在此将“重点不在讲事实而在记言论”归为“语”类文献的特征,可谓一语中的。从大量出土的这类文献看,这种事语文献在先秦时期曾广泛流传且数量众多。尽管随着文本的演变,这类文献很多已佚失,但仍有一定数量的文献传及后世,见于传世文献者以《国语》最为典型。

从内容看,《国语》也由众多事语类章节组成,全书共243章^⑧,每章可独立成文。从具体章节看,可发现很多章节与《昭王毁室》竟出奇相似。如《国语·楚语下》载:

吴人入楚,昭王出奔,济于成臼,见蓝尹亹载其孥。王曰:“载予。”对曰:“自先王莫坠其国,当君而亡之,君之过也。”遂去王。王归,又求见,王欲执之,子西曰:“请听其辞,夫其有故。”王

① 黄人二:《上博藏简〈昭王毁室〉试释》,《考古学报》2008年第4期;黄国辉:《重论上博简〈昭王毁室〉的文本与思想》,《历史研究》2017年第4期。

② 释文主要参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》,上海:上海古籍出版社,2004年,第182—186页;黄人二:《上博藏简〈昭王毁室〉试释》,《考古学报》2008年第4期;黄国辉:《重论上博简〈昭王毁室〉的文本与思想》,《历史研究》2017年第4期。

③ 此处简文“訇寇”意义殊难解,众多学者意见不一,料为要挟之语。参见黄国辉:《重论上博简〈昭王毁室〉的文本与思想》,《历史研究》2017年第4期。

④ [日]浅野裕一:《新出土文献与思想史的改写——兼论日本的先秦思想史研究》,《文史哲》2009年第1期;[日]汤浅邦弘:《竹简学——中国古代思想的探究》,白雨田译,上海:东方出版中心,2017年,第87—88页。

⑤ 《昭王毁室》末句与《昭王与龚之雎》始句在同一支简。参见《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》,第186页。

⑥ 李零:《简帛古书与学术源流(修订本)》,第296页。

⑦ 张政烺:《〈春秋事语〉解题》,《文物》1977年第1期。

⑧ 章太炎分依据是:《国语》,上海师范大学古籍整理研究所校点,上海:上海古籍出版社,1998年。

使谓之曰：“成白之役，而弃不谷，今而敢来，何也？”对曰：“昔瓦唯长旧怨，以败于柏举，故君及此。今又效之，无乃不可乎？臣避于成白，以傲君也，庶悛而更乎？今之敢见，观君之德也，曰：庶意惧而鉴前恶乎？君若不鉴而长之，君实有国而不爱，臣何有于死，死在司败矣！惟君图之！”子西曰：“使复其位，以无忘前败。”王乃见之。

这一事件讲述的主体人物也是楚昭王，整理者将此章定名为《蓝尹亹避昭王而不载》^①。此章的叙事结构和记述内容都与《昭王毁室》极为相似：第一，从整体叙事看，二者都是以事件为纲，一章即是一个完整故事，短小凝练，自有起讫；第二，从叙事结构看，二者都具有背景、对话、结局的叙事三段式结构，《昭》文先是点出背景，即“昭王为室于死涓之澍”，然后是以对话为主的事件过程，最后一句交代事件结果，即“因令至亹毁室”；而《蓝》文也是如此，先是“吴人入楚，昭王出奔”的背景，然后引出一系列对话，最后仅用“王乃见之”四字点出事件结局，这就是《国语》叙事的典型三段式结构^②；第三，从主体内容看，二者的主体内容都以对话为主，并以对话推动事件的发展，无论是《昭》文中楚昭王、“君子”“稚人”及“卜令尹”之间的对话，还是《蓝》文中楚昭王、蓝尹亹以及子西等人之间的对话，无疑都是故事的主体部分，这也是《国语》称为“语”的原因所在；第四，从叙事要素看，二者叙事都不列时间，只交代故事背景，这与《左传》等史书明确记载某年月不同，缺少时间要素是二者的共同特征；第五，从故事主旨看，二者都意在明德，《昭》文意在宣扬楚昭王感念“君子”孝行而毁室的爱民之德，《蓝》文则是宣扬楚昭王不念旧怨、励精图治的为君之德，二者都属于劝诫性故事。

由两篇文献的比对可知，《昭王毁室》与《蓝尹亹避昭王而不载》二文虽处不同文献序列，一是出土文献，一是传世文献，但从上述五个方面看却惊人相似。种种迹象表明，二者应属于同类文献。其实，不仅这两篇文献，遍览《国语》全书可知，上博楚简诸多事语与《国语》各章都极为相似，完全可以将这些楚简文献编入《国语》而丝毫不显突兀。因此，上博楚简诸多事语与《国语》必然归属同类文献。从上博楚简中存留大量事语类文献的情况看，这类文献在先秦时期一定流传广泛，诸国都有记述本国历史、讲述本国故事之语，而《国语》的成书或许就与这些事语文献密切相关^③。

二、《国语》的编纂

《国语》是先秦时期的重要文献，关于《国语》的编纂成书情况，最早是司马迁的有关论述，不过司马迁只说到“左丘失明，厥有《国语》”（《史记·太史公自序》），并没有述及《国语》的编纂详情。东汉班固进一步说：“及孔子因鲁史记而作《春秋》，而左丘明论辑其本事以为之传，又纂异同为《国语》。”（《汉书·司马迁传》）班固于此点明《国语》是由左丘明搜集与《左传》相类的材料编纂而成。《国语》是否与左丘明有关？这曾引起很多学者讨论，现在仍存争议^④。不过，这不是本文的关注重点，悬置不议。至于《国语》的编纂过程，班固并未多言。就此而言，后世很多学者都表认同。三国时期的韦昭在《国语解叙》中说：

左丘明因圣言以摭意，托王义以流藻，其渊源深大，沈懿雅丽，可谓命世之才，博物善作者也。其明识高远，雅思未尽，故复采录前世穆王以来，下迄鲁悼、智伯之诛，邦国成败，嘉言善语，阴阳律吕，天时人事逆顺之数，以为《国语》。

稍后的西晋孔晁也指出：

左丘明集其典雅令辞，与经相发明者，以为《春秋传》，其高论善言别为《国语》。（《左传·僖公十一年》“天王使召武公”句下孔颖达疏引）

历魏晋南北朝，唐代刘知几在《史通·六家》同样指出：

① 《国语》，第575页。

② 俞志慧：《古“语”有之——先秦思想的一种背景与资源》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第134—135页。

③ 李零：《简帛古书与学术源流（修订本）》，第219、298页。

④ 邱锋：《论〈国语〉的成书和性质》，《国学论衡》第6辑，北京：社会科学文献出版社，2016年，第2页。

《国语》家者，其先亦出于左丘明。既为《春秋内传》，又稽其逸文，纂其别说，分周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越八国事，起自周穆王，终于鲁悼公，别为《春秋外传国语》，合为二十一篇。

无论是韦昭说的“邦国成败、嘉言善语、阴阳律吕、天时人事逆顺之数”，还是孔晁所说“高论善言”，抑或是刘知几说的“逸文”“别说”，都是后世学者认定的编纂《国语》的材料。从上述引文可看出，这些后世学者抱定的观点即是《国语》乃根据春秋时期留存于世的相关材料编纂而成的，而这些材料与《左传》的成书息息相关。那么，这些材料究竟是何种文献呢？楚庄王时的大夫申叔时为我们提供了线索，他说：

教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之《世》，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其志；教之《礼》，使知上下之则；教之《乐》，以疏其秽而镇其浮；教之《令》，使访物官；教之《语》，使明其德，而知先王之务，用明德于民也；教之《故志》，使知废兴者而戒惧焉；教之《训典》，使知族类，行比义焉。（《国语·楚语上》）

在此，《春秋》《诗》《礼》《乐》以及《世》《令》《语》《故志》《训典》等文献都是用于教育太子的教本，并且各有功用。从这些文献名称可以看出，后世经学类文献如《春秋》《诗》《礼》《乐》等占了近半。当然，这并不意味着这些文献与同名的传世文献有相同内容，也不意味着当时各国已经采用了统一的教本。换言之，文献名称尽管相同，但并不意味着此《春秋》与传世《春秋》相同，也不意味着此《春秋》与鲁国《春秋》相同，其他同名文献亦然。因此，鉴于先秦文献的复杂情况，与不做辨别地将同名文献混淆为一相比，将这些同名文献视为同类文献，无疑是一种更为谨慎的做法。上述经学类文献如此，其他文献亦当如此，申叔时所说之《语》与《国语》便是同属事语类文献。

先秦时期，各诸侯国都存在并流传着大量记事记言文献，这主要是受史官传统的影响。班固就曾指出：“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事。事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。”（《汉书·艺文志》）无论是记言还是记事，先秦时期各国都因这种史官传统产生大量相关历史纪录。以《春秋》为例，孟子曾说：“晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。”（《孟子·离娄下》）先秦时期各国都有本国史书，虽然名称不一，但实质是相同的。所以墨子自称“吾见百国春秋”^①，并在《墨子·明鬼下》谈及“著在周之《春秋》”“著在燕之《春秋》”“著在宋之《春秋》”“著在齐之《春秋》”等语。可见，当时《春秋》类文献繁多，只墨子亲见的就有多国《春秋》。因此，在孔子的时代，他面对着有关鲁国历史的大量文献材料，其中最重要的无疑就是鲁之《春秋》。司马迁称孔子“至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞”（《史记·孔子世家》）。司马迁所说这种“笔削”便应是基于鲁国《春秋》的编纂整理。

中国古老的史官传统也使得各种典章文献存留下来。《尚书·多士》记载：“惟殷先人，有册有典。”申叔时曾提及《故志》《训典》，韦昭注“故志，谓所记前世成败之书”“训典，五帝之书”^②，应属于此类文献，而这些文献或许就是《尚书》的主要材料来源。至于《诗》也是如此，传世本《诗经》305篇，其中“十五国风”即是采自各地歌谣。可见，当时存在着数量众多的“国风”类歌谣，申叔时所说之《诗》应当就收有这类歌谣，而且极可能与传世本《诗经》收录内容不同。另外，先秦文献大量引《诗》，其中包含很多逸诗，可见当时有大量诗歌流传于世，这些都是编辑《诗经》的材料。换言之，传世本305篇《诗经》即是在大量《诗》类文献基础上编集而成。司马迁说：“古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重。”（《史记·孔子世家》）这句话反映的《诗经》编选情况，应属合理。总之，关于孔子“删诗书、定礼乐、修春秋”的说法能否成立暂且不表，其中所透露的早期文本生成模式，即在大量相关文献材料基础上编纂成书的模式确实存在。《国语》的形成亦属这种模式。

《国语》收录有周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越等八国事语，而这八国事语应是以当时流传的八国之《语》为基础选编而成。换言之，《国语》编纂成书时，编者面对的是诸国众多的事语类文

① [清]孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第656页。

② 徐元诰：《国语集解（修订本）》，北京：中华书局，2002年，第486页。

献，而这些文献是《国语》编选材料的主要来源，其中就可能包括申叔时所说之《语》。申叔时之《语》或许只是楚国之《语》，记载的是富于劝诫意义的楚王君臣故事，这与上博楚简楚王故事在内容上必定存在着高度相关性。当然，并无证据表明上博楚简楚王故事与申叔时之《语》是同本文献，但属同类文献的结论还是可以断定的。其实，无论是上博楚简楚王故事，还是申叔时之《语》，这些相关文献在春秋时期广泛流传，都成为编纂《国语》的重要材料。甚至在《国语》编纂完成之后，仍然有大量未收入《国语》的文献素材流传于世。《汉书·艺文志》著录有“《国语》二十一篇，左丘明著”，下又录“《新国语》五十四篇，刘向分《国语》”。前者21篇，应与传世《国语》相同，而后者题为《新国语》，且有54篇，并注明是“刘向分《国语》”，似应是刘向据汉代留存的春秋诸国之语的相关文献编纂而成的新书。

总之，《国语》的编纂成书是建立在春秋时期众多事语类文献基础上的。面对春秋诸国之《语》，择其精要，选其精华，选编所谓“邦国成败，嘉言善语，阴阳律吕，天时人事逆顺之数”，最终编成《国语》。这种成书史是早期文本生成的一种重要模式，包括《春秋》《诗》《书》《论语》等经学文本的生成都可归入这种模式，而它的一个重要特征就是开放性。

三、开放的文本

早期文本的生成过程具有高度的开放性，《国语》的编纂成书就是最佳例证。先秦时期，诸国文献繁多，特别是事语类文献，成为当时学者共享的“资料库”^①或“公共素材”^②，很多文本都从中取材，《国语》亦是如此。在成书过程中，《国语》始终保持着开放性。

《国语》全书共8语，21卷，243章。尽管每章字数不等，多则一千多字，少则一百多字，但每章都是一则故事，自有起讫，独立成文。就此而言，章是《国语》的最小组成单位。从历史角度看，这种形式完全符合先秦古籍的普遍情形。在先秦时期很多文献中，章都是具有独立性的、最小的文献单位^③。汉学家夏含夷先生（Edward L. Shaughnessy）就通过对传世文献与出土文献的比对，认为“我们可以清楚地看到许多早期文献由‘章’这一基本单元构成……大多数章都讲述一个单独的事件、引文或者谚语”^④。这种以章为基本组成单位的文本结构，又进一步影响了早期文本的生成和演变。正是因为章的组合结构，文献的章数以及次序表现出高度灵活性，可以根据需要进行相应增删和调整，故而诸如《论语》《老子》等早期文献的不同版本之间的章数或章序都有明显差异。这种差异在一定程度上就是以章为单位的文本结构造成的，这也是早期文本开放性的体现。李零先生曾指出：“早期的古书多由‘断片’（即零章碎句）而构成，随时所作，即以行世，常常缺乏统一的结构，因此排列组合的可能性很大，添油加醋的改造也很多，分合无定，存佚无常。”^⑤这里的“断片”就是很多早期文本的章。这种以章为单位的文本结构可能是由早期文本的载体形式决定的，竹简、木牍一类的书写载体以及由此形成的书籍编排形式都造成书写字数的限制，从而导致古书以字数有限的章为组成单位。这种组成方式就成为早期文本开放变动的原因之一，也就是李零先生所说的“分合无定，存佚无常”。

从出土简帛文献看，这种以章为单位的文本构成确实很普遍。就上博楚简楚王故事而言，《昭王毁室》《东大王泊旱》《庄王既成》等文献都是如此，每一篇文献即是一章，而每章都自有起讫、独立成文。《国语》在编纂之初，面对的就是这些事语类文献，因此在编选内容时必然以章为单位，在后期演变过程中也必然以章为单位来更换或删减内容。这种生成模式使其保持高度的文本开放性，这从传世文献的文本演变中可窥见一二。与其他先秦文献相同，《国语》在流传过程中也存在着文字或

① 李零：《简帛古书与学术源流（修订本）》，第221页。

② 徐建委：《文本革命：刘向、〈汉书·艺文志〉与早期文本研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第25页。

③ 同上，第17页。

④ [美]夏含夷：《重写中国古代文献》，周博群等译，上海：上海古籍出版社，2012年，第46页。

⑤ 李零：《简帛古书与学术源流（修订本）》，第214页。

内容佚失的情况。不过,这种佚失与其他文献有明显的差异。洪业先生就发现《太平御览》所引几条《国语》材料不见于今本^①,如其中《兵部》“决战”条引“《国语》曰”:

齐庄公且伐莒,为车五乘之宾,而杞梁、华舟独不与焉,故归而不食……遂进斗,坏军陷阵,三军不敢当。^②

此章内容完全不见于今本《国语》。从一般文献的佚失情况看,大多都是因脱字、脱简造成的某几个字或某句话佚失,而不可能是完整的一章佚失。与此形成鲜明对比,《国语》此章整体佚失,这就无法再以脱字、脱简等原因来解释,而最合理的解释可能就是此章在《国语》成书流传过程中被整章删减。这种删减正是《国语》等早期文本以章为基本单位编纂而成的生成模式缩决定的,也是体现早期文本开放性的重要例证。

除传世文献辑佚所见,历史上也曾出土过《国语》相关篇章。据《晋书·束皙传》载:“初,太康二年,汲郡人不准发魏襄王墓,或言安厘王冢,得竹书数十车。”其中,即有“《国语》三篇,言楚晋事”。西晋武帝时发掘的汲冢书中就有《国语》内容,可以说是《国语》最早的出土简书。不过汲冢《国语》已经佚失,《晋书·束皙传》也仅只言片语,无法再获知详细情况。从有限信息看,既然断定简文是《国语》,那就应与西晋时流传的《国语》有相同内容,才会有此论断。而墓中只发现“三篇”,这正是《国语》以章为文献单位编选的体现。余嘉锡先生就曾指出古书存在单篇流传的特征^③。夏含夷先生也指出:“(古书)某些章节汇编或是完整文章明显在当时独立流传着。它们通常被称作‘篇’,而单独的一篇也可能和其他篇编在一起。无论具体编联方式如何,正是这些篇的编联最终形成了中国古代的‘书籍’。”^④与寥寥数语的汲冢《国语》记述不同,1987年慈利楚简直接发现了《国语·吴语》部分内容。竹简出土楚墓年代在战国中期前段,可以说是目前所见最早的《国语》抄本,只可惜相关竹简残损严重,十或存一,无法与传世文献进行有效对勘。不过从已识别部分看,简文基本见于今本《吴语》,也有部分简文不见于今本,但是文字风格特点与《吴语》相同,内容也有密切关联,整理者认为是《吴语》佚文^⑤。从慈利楚简整理报告看,这一发现无疑又为《国语》文本的开放性提供了更直观的论据。一方面,与汲冢竹书《国语》情况相同,慈利楚简《国语》的出土也证明了早期文本以章为单位的编纂模式;另一方面,不见于今本的《吴语》佚文再次证明了《国语》等早期文本的开放性。

从早期文本的流传演变看,文本一旦生成就会进入不断变动的过程。无论是抄写过程中无意的漏字、错抄,还是有意的修改、添加,早期文本都会经历一个漫长的变动过程。从出土简帛与传世文献的对勘中,我们可以很轻易地发现二者之间的巨大差异。从简单的虚词、助词,到复杂的思想观点,这些差异淋漓尽致地体现在郭店简《老子》与通行本《老子》的对比中^⑥。这种变动是几乎所有早期文本都必然经历的过程。不过,除此之外,还有一种变动乃是基于独特的文本生成模式,具体而言就是以《国语》为代表的、基于大量同类文献的编选成书。这是早期文本生成的一种重要模式,很多早期文本的生成都可以归入这种模式。而这种模式在以章为单位的早期文本构成布局下,体现了更大的开放性。《国语》即是如此,在与《昭王毁室》同类的诸国之语的众多材料中编选成书后,仍然可以继续以章为单位添加、删减或替换某些故事。这就是以《国语》为代表的早期文本生成的开放模式。不过,进入汉代之后,经学时代下的文本慢慢固化,特别是经过刘向校书,文本生成的开放模式逐渐消失,早期文本最终完成了经典塑造过程。

(责任编辑 李 巍)

① 洪业:《春秋经传引得序》,《春秋经传引得》,上海:上海古籍出版社,1983年,第84—85页。

② [宋]李昉编、夏竦等校点:《太平御览》第3卷,石家庄:河北教育出版社,1994年,第795—796页。

③ 余嘉锡:《古书通例》,北京:中华书局,2009年,第265—268页。

④ [美]夏含夷:《重写中国古代文献》,第47页。

⑤ 张春龙:《慈利楚简概述》,《新出简帛研究》,北京:文物出版社,2004年,第5—8页。

⑥ 刘笑敢:《老子古今——五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第4—35页。

先秦儒道思想中的“己”与“自”

——以孔子、老子为例

宋德刚

【摘要】反身代词“己”“自”，有同有异。“己”主要指代人，表示与他人相对待的“本人”。“自”除可指代人外还多有指代非人事物的用例，被“自”指代的存在体可称为“自体”，则“自”表示与他者相对待的自体“本身”。作为儒道各自的开创者，孔子多用“己”，而老子偏爱“自”。前者将“己”与“仁”“君子”相连，强调“己”的道德实践及相应的工夫论，要求“己”对他人产生积极影响、反省自身并使彼此受益、以他人为镜鉴，从而成就一种为“己”之学。后者则以众多“自”类语词营造出一个宏阔、丰富的“自”世界，道、天地、万物（人和自然物）等自体纷纷登场、展开自身，其中统治者和民众各自的独立自存，对“自”世界的和谐安宁至为重要。“己”“自”为孔老乃至儒道思想提供了一个重要的比较之维，孔老之后的儒道继续保持着对“己”“自”的关注。

【关键词】孔子；老子；“己”；“自”；儒道

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0131-07

作者简介：宋德刚，山东青岛人，哲学博士，（广州 510006）广州美术学院马克思主义学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金项目“阴阳家在秦汉时期的衍变及其观念研究”（18BZX063）

通常人们将反身代词“自”解释为“己”，但留心观察，就会发现“己”与“自”存在着一定的差异。日常交流可以忽略二者的差异，一旦进入到思想或哲学层面，就不可轻易“放过”。“己”“自”不仅有分，且各自开拓出不同的思想面貌，这在先秦儒道那里表现得尤为明显。本文首先分析“己”“自”的同异，指出各自的特征；其次以儒道二家的开创者——孔子和老子为例，分梳孔子的为“己”之学和老子的“自”世界；最后进行孔老比较，并鸟瞰“己”“自”在孔老之后儒道那里的发展情形。

一、“己”“自”的同异与特征

《说文》释“己”为“中宫也，象万物辟藏诎形也，己承戊，象人腹”，段玉裁注：“引申之义为人己。言己以别于人者。己在中，人在外。可纪识也。”《说文》释“自”为“鼻也，象鼻形”，段玉裁注：“今义从也、己也、自然也，皆引伸之义。”^① 据此，反身代词“己”是指与他人相对待而言的“本人”（主体自身^②，自己）。而“自”作反身代词时被释为“己”，即“自”可以从“己”的含义去理解，日常语言的“自己”一词正显示出二者的一致性，这是“自”“己”在一般意义上的“同”。

① [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第741、136页。

② 本文的“主体”概念皆指人。

在语言的实际使用上,“己”“自”有所不同。首先,“己”可作主语,也可作宾语,有时会以复合词的形式出现,如“修己”“无己”等。“自”主要是一种具有副词性的反身代词,“以代词的意义作副词用”^①。根据大多数用例,“自”作为结构原型,与其后的字词(以动词为主)组成复合词或短语,笔者称之为“自”类语词。早在甲骨文中就有82例这样的“自”类语词,如“自来”“自往”“自征”“自入”,等等^②。其次,就指代对象所涵盖的范围而言,“己”主要指代人,但“自”除指代人外,又多有指代非人事物的情形。如《易·睽卦》的初九爻讲马“自复”,《左传·庄公十四年》论及“妖不自作”,都是“自”指代非人事物的用例。因此,严格地说,将“自”完全等同于“己”并不妥当。笔者将“自”所指代的存在体称为“自体”,“自”的含义是指与他者相对待而言的自体“本身”(自体自身)。

基于“己”“自”的同异,可以适当讨论它们各自具有的特征。“己”的基本特征是“反身主体性”。具体而言,(1)反身是一种回转,人们使用“己”,是要让人的目光回转到“本人”或主体自身。(2)在“己”的含义中天然蕴含着区分,即将“本人”与他人作了区分。陈少明指出“己”是“假设站在每个人立场上对各自的指代”^③,理论上说任何人作为主体都可优先体认“己”是指“我自身”或“我自己”。但是,由于他人也可以成为主体,那么在区分的基础上,“己”又是流动的。比如甲人看到某句话中的“己”优先体认为指甲“本人”,但甲人也可将“己”理解为指乙“本人”或丙“本人”,乙丙也可如此。但在某些语境中,“己”指向特定的主体,不可随意变更。(3)人具有主观能动性,那么人们对“己”的论说就意味着“本人”在意识之下主动地展开或实现自身。

“自”的基本特征是“自体性”。具体而言,(1)“自”意味着回转到任何一个或一类自体“本身”。在“自”类语词中,“自”可以指代道、天地、人、马等存在体,我们的视点首先是回转到它们“本身”。(2)“自”是站在客观的角度回转到某个或某类自体“本身”,从而将某个或某类自体与他者区分开。换言之,这种区分虽然始终处于人的视域中,但其本质是人试图在客观性之中去认识和理解不同的事物,这就意味着自体是独立自存的。(3)自体是能动的存在体,人们对“自”的论说是在返回自体“本身”的基础上,探入自体的存在情状,而存在情状在多数情况下是自体自主地展开或实现自身^④。

可以想见,不同的思想家在使用“己”“自”时,会展现不同的思想面貌,孔子和老子正是这样的典型。孔子多用“己”,而老子偏爱“自”。下文以孔子论“己”、老子论“自”作为标题,意在突出其重点,但孔子部分会略及“自”,老子部分会略及“己”^⑤。

二、孔子论“己”

《论语》中,反身代词“己”“自”分别出现29例和7例,其中明确出自孔子之口的“己”有24例,“自”有5例(包括曾子转述孔子之言,5例“自”都只指代人)。单从用例看,孔子习惯用“己”,偶尔用“自”。根据多数用例,笔者从以下两个方面考察。

(一)“己”与“仁”“君子”

“仁”是孔子思想当中最核心的观念,孔子谈论“仁”往往将其与“己”相连。子贡向孔子提问:如果有人能够“博施于民而能济众”,这样是不是“仁”?孔子回答说:“何事于仁!必也圣乎!尧舜其犹病诸!夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍

① 杨伯峻,何乐土:《古汉语语法及其发展》,北京:语文出版社,2001年,第132页。

② 毛志刚:《殷墟甲骨卜辞“自”的用法》,《学行堂语言文字论丛》2012年第2辑。

③ 陈少明:《“吾丧我”:一种古典的自我观念》,《哲学研究》2014年第8期。

④ 在人这里,“己”“自”之同较为明显。为便于论述,仅就人而言,“己”“自”可以相通,但这并非指为“己”之学与“自”世界可以互换。

⑤ 如无特殊说明,《论语》《老子》引文皆出自杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2009年;〔魏〕王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年。

也》,以下只标篇名)颜回问仁,孔子说:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”仲弓问仁,孔子说:“己所不欲,勿施于人。”(《颜渊》)可见,实现“仁”的关键在于“己”。

“仁”是一种高尚的品德,是需要在实践中实现的目标和理想,则“仁”具有实践性,可以理解为人所具有的一种存在情状,只是这种情状更加内在。“仁”能得以实现是由作为主体的“己”来完成的,“为仁由己”可谓“仁”之总纲。因此,孔子高扬了“己”的反身主体性,强调“本人”应当积极主动地实现自身,将精神因素融入实践中。这个“本人”可以是孔子,也可以是子贡、颜回、仲弓,可以是一切要去践行“仁”的人。孔子说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《述而》)这里的“我”等同于“己”,只要“本人”抱定宗旨,“仁”就可以实现。

践行“仁”不是毫无章法,“克己”“己欲立而立人”“己欲达而达人”以及相应的“能近取譬”“己所不欲,勿施于人”都具有实践工夫上的方法论意义。从方法论的角度来看“己”,“己”就必须具备学识、节制、刚强、果敢、质朴、隐忍、坚守等要素。孔子讲“好仁不好学,其蔽也愚”(《阳货》),如果“己”只是爱好“仁”,而没有学识或学问的浸润,那么就有愚笨之弊。孔子对人尤其是欲望、私心方面有所警惕,所以行“仁”并不是放任自己。“克己”的“己”往更深、更细处说就是朱子所谓的“身之私欲也”^①,也就是说现实中的自我是复杂的,尚需磨练。方法关乎“己”的完满实现,而这又谈何容易?孔子说:“回也,其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”(《雍也》)孔子的弟子中只有颜回能长久不违背“仁”,说明对于大多数人而言,成“仁”是一个艰难的、需要反复进行的过程。之所以不能完满实现,一方面是因为自己的私心、私欲作祟,另一方面则是“刚毅木讷”不足。所谓“刚、毅、木、讷近仁”(《子路》),不够刚强和果断就会被私心、私欲遮蔽,而私心、私欲日盛也就不能守住质朴,“讷”指言语不轻易出口,引申为隐忍,从另一个角度说就是毅力,能够做到这些才能在面对各种困难时有所坚守(见下文)。

《论语》的“君子”主要是有德行的人,君子与仁人不应当视为两类完全不同的人,实现“仁”的重任主要落在君子身上。换言之,从君子的德行可以看到仁人的一些基本面向。所谓“君子求诸己,小人求诸人”(《卫灵公》),这个“己”就是指君子“本人”,孔子指出君子是对“己”有所要求,所要求者主要在于如何达致“仁”道,即“君子谋道不谋食”(《卫灵公》)。小人也有“己”,但是小人偏偏不对自己有所要求,反而去要求他人,这就舍本逐末了。“求诸己”是要让“己”定住,所谓“君子固穷,小人穷斯滥矣”(《卫灵公》)。“己”能定住(即上文提到的方法和要素),即便遇到窘境也能固守住节操,“己”逐于他人而不能定,恶的事情也就难以避免了。可见,孔子对“己”是有所希冀有所选择的。

(二)“己-他”关系

成为“仁人”“君子”固然是由“己”来实现的,但这并非要忽视乃至否定他人的存在,相反,孔子常常是在“己”与“他”的关系场域中展开论说^②。

孔子关注的“己-他”关系主要包含三个方面:(1)“己”充分发挥主观能动性,对他人产生积极的影响。孔子将“己”与“立人”“达人”相连,说明在他看来“己”之成“仁”关乎他人^③,“本人”要为他人考虑,要使他人也能切身感受到“仁”。基于此,孔子认为君子要“修己”。《宪问》载:“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸?’”君子要不断地修养自身,先要达到“敬”,然后有序地向他人延伸:让朋友、九族等安乐,让大众安乐,从中可以看出“齐家治国平天下”的意蕴^④。但孔子也指出,能够让大众安乐恐怕连尧舜都难做到。不管结果如何,“己”与

① [宋]朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第131页。

② 古人常用“人”来表示“他人”,笔者用“他”来表示“他人”。

③ “仁”字的本义也指示出,仁德内蕴着人与人的关系。

④ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第1041页。

“他”通过“修”达到某种契合。(2)“己”要反思自身,进而尊重他人,彼此受益。“己所不欲,勿施于人”的恕道蕴含着深刻的反思精神,由对“己”的心理、行为的反思和认识推及他人。“克己”也是对“己”的反思,“克己”与“复礼”相连,“礼”是规范、制度,其背后是人群,因此“克己”就意味着让“己”符合于他人(人群)的要求。无论是恕道还是克己复礼,都使得双方处于尊重、和谐的关系中。(3)他人是“己”的一面镜子。孔子认为君子应当“无友不如己者”(《学而》),“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”(《里仁》)。他人的言行对于“己”而言具有参照意义,面对德行不如自己即不贤的人,不但不要与之交友,还要借此而省察自己有无不足与过错之处。而面对贤者,要充分调动主观能动性,言行以贤者为榜样。无论他人是贤还是不贤,对“己”来说都是进行自我反思的“素材”。

由此可知,“己-他”关系的根柢还是在于“己”。孔子曾多次谈论“不患人之不己知”^①的问题(《学而》),即不要担心他人不了解自己,重要的是做好自己应做的事情,包括了解他人、通过言行让他人了解、提升自己的能力。这说明孔子能够以冷静、理智地看待“己-他”关系,出现问题便要在自己的身上找答案。孔子说“古之学者为己,今之学者为人”(《宪问》),这个“己”便进入历史时空之中,古时的学者其学是为了修养自身,而当今的学者其学是为了在人面前卖弄。丢掉修养自身的“己-他”关系,剩下的多是倾轧。孔子还针对交友问题提出“忠告而善道之,不可则止,毋自辱焉”(《颜渊》),认为规劝朋友的尺度或界限在于“勿自辱”,即不要一味规劝而使“本人”受到屈辱。“辱”有时是“他人”强加于“己”,有时却是自己主动招来的,“自辱”反映的是自己主动招致屈辱,而“毋自辱”强调的是主体当以自我的尊严作为与人相处的依据。

要之,孔子对“己”的论说,成就了一种关于人的为“己”之学。“己”关乎着“仁”,关乎着何以成为仁人君子——要在践行中不断磨练。在“己-他”关系中,“己”要主动地对他人产生有益的影响,要反省自身并使彼此受益,而他人可成为“己”的镜鉴。

三、老子论“自”

与孔子不同,老子主要是通过“自”类语词(“己”只出现了2例)来展开对自体的论说,王弼本《老子》涉及思想内容的“自”类语词有21个,计入出现频次,则共有31例。这些“自”类语词指向三大类自体:道,天地,万物^②。其中,道是特殊的自体,是形而上的实存体,由道开出形而下的现象领域。现象领域最初的自体是天地,在天地的运作下产生万物,万物又分为人和自然物。老子的关注点是这三类自体的存在情状以及自体间的关系。需要指明的是,在《老子》中,不论“自”类语词是怎样的一种描述,就其“指向”而言都确定了所指对象是“自体”。如果某个具有负面色彩的“自”类语词之前出现否定性的语词,比如“不+自见”“不+自贵”,这并不是否定该对象是“自体”,而是否定该“自”类语词所描述的内容,是一种对“自”类语词的特殊用法,可称之为“不自”表达式,其哲学思想的意涵在于,从反向的视角揭示出“自体”的本真存在情状。下面将从一些主要的“自”类语词出发,进入老子之“自”。

(一)“自”类语词与道、天地、万物的存在情状

(1)道之“不自为大”与天地之“不自生”

《老子·三十四章》(以下只标章名)曰:“大道汜兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主。常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。”在这里,“自”类语词是“自为大”,但前面加了“不”,也就是说“不自为大”是道的本真存在情状。“自为大”的字面含义是“自以为伟大”,那么道就是“不自以为伟大”的^③。这是

① 相同或类似的表述又见于《里仁》《宪问》《卫灵公》。

② 在极个别例子中,也有指向自体的本性的,比如“自然”有指向“德”的情况,这是对指向自体的一种特殊运用。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介(修订增补本)》,北京:中华书局,2009年,第195页。

用拟人的方式在描述道的状态，当把拟人色彩从中去掉，结合前面的“功成不名有”“衣养万物不为主”“常无欲”“万物归焉而不为主”等内容来看，“不自为大”是在讲道在自主存在过程中（即开出现象领域）是无目的、无意志、无意识、无欲望的。

《七章》曰：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”天地的本真存在情状是“不自生”。“自生”是“自私其生”^①，而“不自生”就是“天地的运作不为自己”^②。可见，天地之“生”（运作）是必然的，但“自生”是一种“有私心”的“生”，那么，“不自生”就是在讲天地在自主运作的过程中的无目的、无意志、无意识、无欲望。“不自生”也可从“天地不仁……虚而不屈，动而愈出”（《五章》）来理解，即无私之下虚动结合、源源不绝的运作。可见，道与天地尽管分属形上和形下，但在存在情状上具有一定的相似性。

（2）万物之“自化”

描述万物（人和自然物）的“自”类语词最为丰富。从基本存在论的视角看，老子对万物最为普遍、最为基本的存在情状的概括是“自化”。《三十七章》的“万物将自化”指的是万物都处于自主的运动、变化、发展之中。老子最关注人的“自化”。起初，人与自然物都处于本真的或合理的“自化”之中，这是“德”（本性）的驱动；而“德”源自道^③，因此万物的“自化”从本性、本原的角度说便是“自宾”（《三十二章》），万物自身宾服于道。但人出现“化而欲作”（《三十七章》）的情况，即人在“自化”过程中，精神以及行为活动等处于失衡状态，背离了本性。典型表现是“自见”“自是”“自伐”“自矜”等，老子指出处于这类状态便是“不明”“不彰”“无功”“不长”，不可避免地会“自遗其咎”，因此人需要“不自见”“不自是”“不自伐”“不自矜”（《二十四章》《九章》《二十二章》）。

“不自”从反向的视角揭示出人应具有的本真存在情状，但尚需一个正向的论说。从整部《老子》来看，其关键在于统治者。于是，老子让“圣人”这一统治者典范出场。《七十二章》曰：“是以圣人自知，不自见；自爱，不自贵。”其中的“自知”“自爱”便是正向论说。“自知”是认识自身，最主要的是“知不知”“无知”“知足”“知止”（《七十一章》《十章》《四十四章》），即认识到自身的有限性、局限性，保持欲望的适度性而不过度向外索取。“自爱”是爱护、保养自身，实现“贵以身”“爱以身”并持守“三宝”（“慈”“俭”“不敢为天下先”）（《十三章》《六十七章》）。“自知”“自爱”“不自见”“不自贵”具有明显的限制色彩，因此圣人主要通过限制来实现自身。这又意味着其必然是对人之不足的战胜或克制，即“自胜”（《三十三章》）。圣人的“自X”“不自X”属于圣人的本真“自化”。在此基础上，强调“我无为”“我好静”“我无事”“我无欲”也就成为题中应有之义。《五十七章》曰：“故圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”圣人如此处世的同时，民众实现着本真的“自化”，具体说就是“自正”“自富”“自朴”以及“自均”（《三十二章》）。显然，老子希望统治者和民众都能实现并保持各自的本真存在情状，这是老子开出的良方。而面对坏乱，若能及时施以此良方，则“万物将自定”（《三十七章》）^④，万物整体重新获得安宁。

（3）道、天地、万物之“自然”

《老子》中最重要的“自”类语词是“自然”，“自然”意为“自己如此”，是对道、天地、万物或者说一切自体的本真存在情状的概括性表述，这也意味着“自然”反映的是自体的本质。《老子》中有5例“自然”，需要放在具体语境中体味。“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（《五十一章》），“自然”指道与天地、万物的本性（“德”）是永恒合理的。“希言自然。故飘风不终朝，骤雨

① [明]释德清撰、黄曙辉点校：《道德经解》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第43页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介（修订增补本）》，第83页。

③ 罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，北京：人民出版社，2005年，第92页。

④ 竹简本较王弼本更确，引文从竹简本。参见刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论（修订版）》，北京：中华书局，2006年，第411页。

不终日。孰为此者？天地”（《二十三章》），“自然”既是指天地的运作乃是“希言”（字面含义为“少说话”），也即“不自生”，又是指圣人或统治者应当效法天地的“希言”，减少政令。“功成事遂，百姓皆谓我自然”（《十七章》），“自然”指在圣人或统治者的良好施政之下，百姓实现本真存在情状，即上文民之“自X”。“是以圣人欲不欲……以辅万物之自然，而不敢为”（《六十四章》），“自然”指圣人遵循、辅助万物（主要指百姓和自然物）的本真存在情状。可以说，万物的本真“自化”就是“自然”。“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《二十五章》），此例“自然”历来争议最多，焦点在于指向对象难以判定。其实从顶针序列的层层递进来看，“道法自然”之“道”实际包含着道、天、地、人，象征着作为整体的自体。这里的“自然”并非自体，而是自体的本质。因此，“道法自然”实际上是在整体或宏观的角度讲自体以自身的本质而存在。

（二）“自-他”关系

以上考察反映出老子对“自”的论说也牵连到关系场域，不过，其显然与孔子的“己-他”关系不同，笔者称之为“自-他”关系^①。老子关注的“自-他”关系主要包含三个方面：（1）自者自主地展开或实现其独立自存的同时，不侵害他者的独立自存，或自者为他者着想。比如，作为自者的道，其“不自为大”正是给他者（天地、万物）留下存在空间。又如，圣人的“自X”“不自X”等不仅是对本真“自化”或“自然”的实现，还是在遵循或不干涉民众的本真“自化”或“自然”，而其中蕴含着一种为他者着想的精神。所谓“圣人无积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多”（《八十一章》），“圣人无常心，以百姓心为心”（《四十九章》）。“不积”“无常心”都是说圣人没有“私心”，也是圣人本真“自化”或“自然”的体现。“为人”“与人”说明圣人在实现自身的同时为百姓着想，即“以百姓心为心”。百姓能够实现良好的生活，这对圣人来说便是一种“己愈有”“己愈多”。也许有人会说，老子也主张圣人对民众的干涉，比如“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”（《三章》），但只要看一下该章一开始所说的“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”，便可知道“使民无知无欲”等不是圣人干涉民众，而是圣人做到对自身的限制，民众就不会超过质朴、适足的限度。（2）作为自者的人侵害了他人的独立自存，甚至使自身和他人陷入危难中。例如，对于那些“自见”“自是”“自伐”“自矜”的人来说，其“自”对自身及他者都产生有害影响，老子曾一再强调统治者的恶劣行径造成了百姓的疾苦和社会的动乱，“民不畏威，则大威至”（《七十二章》），道出了不受限制的“自”会使彼此都陷入沉沦与悲惨的境地。（3）人作为自者可以将作为他者的道、天地的存在情状转化为价值准则。例如，“是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去”（《二章》），“是以圣人终不为大，故能成其大”（《六十三章》），“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”（《七章》），这些内容都揭示出圣人将道、天地的“不自”转化为自己的处事标准。

要之，老子以众多“自”类语词营造出一个宏阔、丰富的“自”世界。在“自”世界中，各自体必须保持独立自存，以本真面目自主地存在于世，人需要“不自”。在“自-他”关系中，以独立自存为基，自体之间保持着和谐的关系，特别是统治者应当限制自身，效法道、天地，不要干涉、侵害民众。

四、孔老之间与孔老之后

由上可知，孔老在论说“己”“自”时显示出不同的思想面貌，孔老之间的比较呼之欲出。孔老之后，儒道继续保持对“己”“自”的关注。

（一）孔老之间

（1）基于各自视野的总体理想图景之比较

^① 将某一自体定为自者，与其相对的自体便是他者。

二者视野不同，其基于各自视野的总体理想图景也就有所不同。孔子始终以人为出发点和归宿，其“己”以及“自”较为日常和生活化，所成就的为“己”之学最终导向以“仁人”“君子”为典范的人类社会。老子的“自”类语词反映自体的存在情状，道、天地、万物都作为自体而存在，所营造的“自”世界最终目标是形成一个是多元、有序、和谐、安宁的世界，而其中统治者和民众如何实现自身至为重要。孔子的叙述平实而隽永，需要在日常生活的实践中积淀；老子的论说深沉而凝练，具有鲜明的结构性和整体性。

（2）人的自身实现之比较

二者都主张人要实现自身。孔子强调君子要践行“仁”，在这个过程中不断地磨练自己，一方面发挥其主观能动性、充实自身，另一方面要克服欲望、私心的不良影响。老子强调统治者要“自X”“不自X”，总体上侧重于对自身的限制，民众的本真“自化”或“自然”虽然也是要充分发挥其主观能动性，但总需保持在一个适度的范围内。在“何以成人”这个问题上，孔老都强调反思、克制、认识自身，但孔子的取向偏进取，老子的取向偏保守。不过，这里的“进取”“保守”并不是价值上的高下判断。两种取向都各有其价值，也是儒道思想各自魅力所在。当我们跳出孔老或儒道的学派壁垒，将目光投射到人类思想发展的进程中，会发现进取也好，保守也罢，都必不可少。

（3）关系场域之比较

二者都强调关系场域，但有不同。在“己-他”关系中，“己”有意对他人施加良性的影响，表明孔子希望人能够用一种积极主动的“姿态”去面对他人。这为儒家今后的发展定下基调，并作为一种精神力量传承下去，譬如“教化”、《大学》的三纲八目、张载的“四句教”。在“自-他”关系中，道、天地的“不自”或“自然”是展开自身的同时在客观上给他者留下存在空间，而圣人遵循道、天地并在实现自身的同时心念民众，但其只是做好自己，如此民众安然度日，表明老子更加重视自体在独立自存中形成关系。这一不同既是孔老也是儒道两家在原则和立场上的分歧。

（二）孔老之后

孔子之后的儒家，继承和发展了为“己”之学。《中庸》提出“成己，仁也”，要由“成己”通达到“成物”，不仅强调“己”的反身主体性，还将“己”对他人的影响扩展到“物”。《易传》的“君子以自强不息”蓬勃向上，具有极强的精神感召力。《孟子》尤其重视“己”的反省精神，指出“仁者如射”，实际是要求仁人君子“正己”“不怨胜己者”“反求诸己”，如果有人“待我以横逆”，那么“君子必自反”，即省察自己是否具备仁、礼、忠。《荀子》指出君子要“日参省乎己”，并讨论了不同的“己-他”关系，强调君子的“忠”“信”要使他人“亲己”“信己”，甚至吸收道家思想，使用2例与人相关的“自然”。由于儒家的为“己”之学有着强烈的教化色彩，使得儒家之“自”难以脱离论“己”之范式，也就很难发展出道家那样的“自”世界。

老子之后的道家，一方面依然爱用“自”，比如《庄子》论及“物”之“自化”“自生”“自然”，道之“自本”“自根”，人之“自见”“自闻”“自得”“自适”“自娱”“自乐”“不自”，探讨了“自贵而相贱”“自然而相非”等“自-他”关系。《文子》对《老子》之“自”有着明显的继承，《鹖冠子》提出“自然，形也，不可改也”的命题，《管子·内业》出现“自充自盈，自生自成”这样的并列型“自X”，《恒先》的气“自生”显示出一种独特的宇宙生成论。另一方面，道家对“己”的运用也明显增多，然未出“自”世界之规模。《庄子》有80多例“己”，比较典型的是“无己”“忘己”“虚己”，以“无”“忘”“虚”点示“己”，显然与儒家进取之“己”迥异，它们连同人的“自X”“不自X”“吾丧我”等论说，共同构成《庄子》对人的审视。《文子》提出圣人、真人要“知大己而小天下”，与杨朱的“贵己”“为我”正可互参。至此，道家的“自”世界已蔚为大观。

先秦儒道对“己”“自”的论说不仅彰显出各自的思想面貌，还提示出那些看似相近的语词，其实很可能是打开不同思想大门的钥匙。可以说，在中国哲学中存在着一一种语词哲学。

（责任编辑 李 巍）

王阳明良知说的道德动力问题^{*}

陈晓杰

【摘要】王阳明的良知说历来被认为具有道德动力义，但本文认为王阳明思想中该问题具有复杂性。王阳明本人并未对道德动力之重要性有明确认识，所以要进行探讨，在很大程度上只能做间接探讨与推论。通过对“知者意之体”的分析，可知良知可以作为本体而发用，由此推导出道德动力与情感也可作为“用”而源于良知。但仔细审视王阳明对于孟子四端之心的看法，就会看到他完全是从根源以及究极的意义理解四端之心。又由于王阳明倾向于以“知是知非”来统摄理解四端，导致“恻隐之心”等道德感情更多地被理解为“知恻隐”。这两点理解其实与朱熹并没有本质差异。

【关键词】王阳明；良知说；四端之心；道德动力

中图分类号：B248.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0138-07

作者简介：陈晓杰，江苏常熟人，东亚文化交涉学博士，（武汉 430072）武汉大学国学院讲师。

基金项目：2017 年度国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）

一、引言：“是非”与“好恶”

明末儒学的殿军人物刘宗周对于王阳明的良知说有一个很著名的批评：“且所谓知善知恶，盖从有善有恶而言者也。因有善有恶，而后知善知恶，是知为意奴也。良在何处？”^②也就是说，如果良知只是“有善有恶”之“意”发动以后能够“知（意之）善知（意之）恶”之“知”，那就不能主宰“意”。这也就意味着，良知无法成为道德动力之根源。

对此批评，学界一般不以为然，认为王阳明的良知思想不仅包含“知善知恶”，还有“好善恶恶”之侧面，而例证就是《传习录》卷下门人黄省曾所录的一条：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶^③，只好恶，就尽了是非，只是非，就尽了万事万变。又曰，‘是非两字是个大规矩。巧处则存乎其人。’”（《传》288 条^④）学者通常认为，此条说明良知不仅是道德判断原则，而且还“好善恶恶”，所以是“道德情感原则”。然而，至少有如下两条理由让我们怀疑上述文献解读的准确性：其一，将“是非”与“好恶”放在一起讲良知，除了此条以外，只有“世之君子，惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家”（《传》179 条）一条；而在第 179 条中，此“是非”“好恶”确实应当是“是其是、非其非”“好善恶恶”之意，但此前提是“致良知”，换句话说，是良知已“致”之结果，而并未点明良知自身就含有“好善恶恶”之道德动力意。其二，学者介绍此

* 本文曾于 2019 年 10 月中国人民大学主办的“良知与认知：从孟荀到朱子、阳明”学术研讨会上宣读，并得到台湾林月惠教授等前辈学者的诸多批评指正，在此一并致谢。

② [明] 刘宗周撰、吴光主编：《刘宗周全集》第 2 册，杭州：浙江古籍出版社，2007 年，第 317—318 页。

③ 黑体字为笔者所加，下同。

④ 本文使用的王阳明著作版本为：陈荣捷：《传习录详注集评》，台北：台湾学生书局，1983 年。以下在引用时仅给出此版本中的条目编码，记为“《传》某某条”；[明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

条材料时大多不引用“又曰”的部分，“又曰”中言“是非”是个“大规矩”。对于“规矩”二字，王阳明曾数次使用，例如在回答顾东桥的书信中，针对顾东桥认为“舜不告而娶”这样的“特例”必须“讨论是非，以为制事之本”的观点，王阳明提出反驳：“夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也……良知诚致，则不可欺以节目时变。而天下之节目时变不可胜应矣。”（《传》139条）节目时变不可胜穷，千变万化，所以人不可能依循前例或者经典来进行应对，而必须诉诸天理之根源“良知”自身，良知自是“知是知非”，所以“是非”与“规矩”在此都表示良知自身作为道德判断之根源与基准（这一点从王阳明早年提“心即理”就一贯如此），并无“道德动力”之含义。由此可知，“良知只是个是非之心，是非只是个好恶”并不足以证明王阳明的良知思想中必然有“好善恶恶”之道德动力义。

那么，良知思想究竟是否只是“知善知恶”之“知”呢？答案应当是否定的。只是如果我们要否定刘宗周的看法，首先必须将目光放到王阳明对于“良知”一词的其他用法，以见良知应当含有更广泛乃至普遍性的意义，一切善念均可归入良知本体之发用来进行理解。说“应当”，意味着除零散的少数几条材料外，从王阳明的良知思想只能通过间接推断而得出“良知具有道德动力与自我实现”之意义，所以刘宗周的“误解”完全情有可原。以下，本文将首先论述王阳明并非“是非之心”意义上的良知，并讨论王阳明的良知思想何以会被“误解”为只是“知是知非之心”；再进一步分析王阳明对“七情”以及“四端”的态度，并结合其晚年的“不着意思”之主张来进行分析。

二、“知者意之体”

众所周知，王阳明思想与朱熹一样，很大程度上都建立在对于《礼记·大学》的“八条目”之结构基础上，王阳明论“心、意、知、物”，并以“意”为“心之所发”，也完全同于朱熹。然而至少有以下三条记录，王阳明以“知”为“意之本体”：

A、身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。（《传》6条）

B、心者身之主，意者心之发，知者意之体，物者意之用（《大学古本旁释》）

C、心者身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意。有知而后有意。无知则无意矣。知非意之体乎？（《传》137条）

《大学古本旁释》存在版本问题，也有究竟王阳明在改订时是否加入后期“致良知”思想的争议，但即便我们将材料B与A均归入“早年未定之论”（《传习录》卷上的“知”字事实上也是“良知”之义），材料C虽未言“知是意之体”，但说良知“应感而动”、由此产生“意”，那显然是说良知自己能够产生“意”，此材料出自“答顾东桥书”，写作时间为嘉靖四年（1525年）九月，所以王阳明的上述说法应当受到重视。

“本体”为宋明理学家所常用，而王阳明使用“本体”二字也不甚严格，至少有三层含义，即“体用论意义上之本体”“本然（应当）如此”“本质或本质属性”。对“知是意之本体”这一命题，原则上也可以做出上述三种不同的解释，但正如陈来所言，说“本然之意”相当于取消“意”与“知”的实质区别，说“本质”则良知变成类似于朱子学之“理”那样的东西，无法发用^①。根据材料C，我们可以暂且假设，上述材料A、B中的“体”应当以“体用”范畴来进行理解。良知本身可以发用，这似乎是不用多说的，然而在王阳明单提“致良知”宗旨以后，说良知之“用”一般意味着：不管有事无事或者有无私欲遮蔽，良知作为“知善知恶”之明镜都能朗照，而“自知”此心之是非善恶，但此“用”或者“（自）知”以及比喻意义上的“照”显然不同于王阳明放在“心意知物”下的作为发动的意念。本文将列举四条不应归入“知是知非”之意义的良知之“用”的用例，作为上述假设的佐证：

^① 陈来：《有无之境》，北京：人民出版社，1991年，第168页。

①又曰,“知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井,自然知恻隐。此便是良知。不假外求。若良知之发,更无私意障碍。即所谓‘充其恻隐之心。而仁不可胜用矣’。然在常人不能无私意障碍。所以须用致知格物之功,胜私复理。即心之良知更无障碍,得以充塞流行。便是致其知。”(《传》8条)

②夫良知即是道。良知之在人心,不但圣贤,虽常人亦无不如此。若无有物欲牵蔽,但循着良知发用流行将去,即无不是道。(《传》165条)

③良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻,而亦不离于见闻……盖日用之间,见闻酬酢,虽千头万绪,莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢,亦无良知可致矣。故只是一事。(《传》168条)

④“思曰睿。睿作圣。”“心之官则思。思则得之”。思其可少乎?……良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。思是良知之发用。(《传》169条)

材料②中,门人陆原静认为“古古之英才若子房,仲舒,叔度,孔明,文中,韩,范诸公,德业表著,皆良知中所发也,而不得谓之见道者,果何在乎?”王阳明在回答中首先提出:“性一而已。仁义礼知,性之性也。聪明睿知,性之质也。”所以,这里说的良知不是狭义的“知善知恶”之良知。材料③讨论的是良知与“见闻之知”的关系,似乎可以归入“外在经验知识在良知之主导下发挥作用”的理解,但王阳明在回答中还提到“酬酢”,即广义的交际应酬,那么此良知亦不限于知是非善恶。材料④将“思”归入良知之发用,在此,“思”显然也是广义之“思”,则良知作为“体”亦当是广义。不难发现,材料②③中“发用(见)”后面紧跟着“流行”二字(材料①中用“充塞流行”),更明确提示良知之发用是落实在“气”的层面上说的。王阳明的“气”概念并不很清晰,在很多情况下深受朱子学的影响,将“气”视为对治或者需要加以限制的对象。需要注意的是,如果“气”是随着至善之“性”或者“良知”说的情况下提到,就完全是正面积极意义,“流行”也正是在这个意义上被使用:“夫良知一也。以其妙用而言谓之神。以其流行而言谓之气。以其凝聚而言谓之精。”(《传》154条)“气”在此是作为最高实体在现象界的显现以及自我展开而言(就如同佛教说“法身”之“身”),所以上述材料中的良知之发用,都绝不可能仅仅限定为在人的心中作为一个判断是非善恶之“明镜”的朗照而已。

通过上述四则材料,本文想要证明的一个基本命题是:良知不仅“知善知恶”,而且可以应感(“见闻酬酢”)而产生意念^①、思虑^②,并且此意念或思虑也不是停留在意识层面,而应当有自我实现之动力义。对此命题,读者可能会马上提出反驳:如果“意”是良知之所发,良知即是天理,是纯粹至善,那么“意”岂非也是纯粹至善?那么王阳明一生都坚持将“格物”之“格”解为“格其不正以归于正”岂非完全落空?对此的回答是:王阳明确实自始至终坚持认为“意有善恶”,那么恶之意从何而来?自然只能是出自泛指意义上的“私欲”(不仅包括耳目口腹之欲,还有好名、好色等欲),王阳明说“格其不正以归于正”也主要是对治现实世界中的人内心所存在的反面之私欲而言,说“(良)知是意之本体”并不意味着一切“意”均发自良知或者说根源于良知^③。更何况“格其不正以归于正”的思路本身就存在问题,首先“其”究竟指什么,如先行研究所言,大多数情况下指主体自身发动的意念之不正,但少数情况下也似乎指向对于作为意念对象的“正”。我们姑且认为王阳明的意思就是“正念头”,那么本来就“正”的念头又何须要“正”?虽然王阳明曾说“去恶固是‘格不正以归于正’,为善则不善正了,亦是格不正以归于正也”(《传》317条),但如果王阳明确实如此认为,那他就是预设了现实状态的人(圣人除外)在任何时候的意念都必定有不善之处,这事实上非常接近朱熹的路数,而与孟子乃至陆象山的“心学”路数——无论人在现实世界中如何汨没

① 此处取“对外物的意念”之义,即“外感”。

② 此处取“不应物的情况下自应自感而产生的意念”之义,即“内感”。

③ 至于要问此私欲是否完全外在于良知或者另有独立于良知之根源,则牵涉“根源恶”的问题。此问题与本文论旨并无直接关系,在此不赘。

于私欲，良知/本心都可能在任何时点下当下呈现——相去甚远。“意”可以从纯粹至善之良知直接发出（这正是王龙溪在“天泉证道”中提出的“四无说”之义），即是说，直接从“心之本体/良知”纵贯地说“心意知物”（只是心/知、意、物而已）。

三、良知与四端之心

通过对于王阳明思想的全盘考察，我们确实可以找出一些良知作为发用之本体的话头，由此做出以下合理的推断：良知自身就能产生意念，当然也能产生情感乃至喜怒哀乐等情绪。那么，考察王阳明对于道德情感的论述就显得非常有必要。众所周知，宋明儒学对此的讨论主要还是围绕孟子所说的“四端之心”而展开，王阳明也不例外。

王阳明正面论及“四端之心”的材料，事实上在《传习录》中只有两条：

⑤澄问：“仁义礼智之名，因已发而有。”曰，“然。”他日澄曰：“恻隐羞恶辞让是非，是性之表德邪？”曰，“仁义礼智也是表德。性一而已。自其形体也，谓之天。主宰也，谓之帝。流行也，谓之命。赋于人也，谓之性。主于身也，谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。（《传》38条）

⑥“生之谓性”。“生”即是“气”字。犹言气即是性也。气即是性。人生而静以上不容说。才说气，即是性。即已落在一边。不是性之本原矣。孟子性善，是从本原上说。然性善之端，须在气上始见得。若无气，亦无可见矣。恻隐，羞恶，辞让，是非，即是气……若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。（《传》150条）

材料⑤，陆原静问“四端之心”是否也是“性之表德”，王阳明答曰“仁义礼智也是表德”，也就是说“四端之心”与“四德”都是“性”的具体内容，又紧接着说“性一而已，自其形体也谓之天”，意思是说“天帝命性心”等都是对于“性”的不同侧面、性质的表述。那么，例如当中提到“心”就是有善有恶之心吗？当然不能，此皆是从本源上说，所以“四端之心”也是从本源上说。对于天理之人间“道成肉身者”圣人而言，其恻隐羞恶辞让是非之情当然是纯粹至善的，这点无论是王阳明还是朱熹乃至任何宋明理学家都不会反对。材料⑥牵涉“生之谓性”以及“性”“气”之关系问题不易理解，但对本文而言，重要的是如何理解“恻隐羞恶辞让是非即是气”这句，联系“气即是性，性即是气”来看，似乎四端之心也被上提到“性”之高度，然而不要忘记“气即是性，性即是气”前面有“若见得自性明白时”这个限定。王阳明与陆象山一样，对于概念之分疏剖析甚不在意，喜从“一”与“合”来看待理学概念，在王阳明看来，学问思辨与工夫都需要“头脑工夫”，在把握此头脑或者“立言宗旨”的情况下，对于本体力工、已发未发、心性理气等概念都不需要做过多纠缠，“见得自性明白”就如同说“若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣”（《传》146条）一样，是站在悟道（良知）的高度来看待问题，所以就此而言，王阳明并未对四端乃至“气”做全盘之肯定。材料⑥还说“性善之端，须在气上始见得。若无气亦无可见矣”，这种口吻完全可以原班不动套用到主张理气心性情分立的朱熹那里，无非是说至善之“理/性”不可见，需通过“气”之媒介方可在现象界显现，“气”在此只是工具，其本身之善恶乃至是否由“理/性”产生，则全未论及。

既然是从“头脑=良知”或者“性一而已”的超越层面（也可以说是本然状态）来理解四端之心，那么是否只有儒家之理想即“圣人”才可能如此呢？就如同孔子说“七十从心所欲不逾矩”，朱熹会认为，凡人的心之所欲夹杂了大量私虑杂念，只有通过格物穷理与居敬的工夫达到圣人境界，人欲才会彻底消尽，此时“心”才与“理”达到“一”的状态，心之所欲才自然不会逾越天理之规矩。但是，如果“四端之心”也必须由圣人的内心发动才能保证其纯粹至善，那就意味着凡人无论当下有什么念头或者感情，都不足以作为行为的依据。亦即是说，如果四端之心是作为工夫论之“效验”，正如同朱熹说“理”作为“所当然而不容已之则”，那么恻隐羞恶辞让是非就无法作为人的道德动力或者情感而得到肯定，道德情感之意义就实际上被架空。反之，如果我们承认，即便是凡

人也可能在某些情况下“良知未泯”，看到孺子将入于井就当下会生出恻隐之心，那么四端之心就可以成为“我为什么要做好事/不做坏事”的道德动力，从而促使人不断地为善去恶，进行道德实践。故此，若要使“上提”之四端之心真正成为道德动力，就必须承认此四端之心乃至良知，都可能在任何情况下全体呈现，此即港台新儒家一直强调的“良知当下呈现”。对此命题，已经有很多先行研究与讨论，在此仅举出正反两点以供思考：其一，王阳明后期强调“致良知”，此“致”字在《大学问》中释为“致者，至也……知至者知也，至之者致也”，释“知至”时曰“吾良知之所知者无有亏缺障蔽，而得以极其至矣”，似乎都暗示了这是一个趋向于“至极”的过程，然而如果这样理解，那么“良知”就变成最终的目标和效验，江右学派正是如此理解“良知”与“致良知”。王阳明反复强调其良知之宗旨是从千辛万苦之磨练中得来，告诫学者不要将良知当作“光景”把玩，所以上述理解绝非无故。其二，王阳明又说“尔那一点良知是尔自家底准则……尔只不要欺他，实实落落依着他做去”（《传》206条），“知犹水也，人之心无不知，犹水之无就不下也。决而行之，无有不就下者。决而行之者，致知之谓也”^①。这里说“依着他（良知）”，乃至形象化地比喻“打开下方的缺口，水就会顺流而下”，在理论上都已经预设了良知在当下存在或者全体呈现（即此“在”并非潜在意义或者可能性上的“存在”），人只需要依照当下呈现的良知判断去切实做出相应的行动，就是“致良知”。通常所说“良知现成派”或者“王学左派”基本都如此理解，所以“致良知”的说法会被经常换成“依本体”或者“循其良知”^②。至于王阳明本人究竟采取何种解释，单从上述文本分析来看，是不会有定论的。

回到四端之心的主题。从材料⑤⑥来看，王阳明对于四端之心的态度并不明确。众所周知，虽然孟子以四端之心来论证性善，但重点放在“恻隐之心”，此即以“恻隐之心”统摄四端，或者从“性”上说，是以“仁”统仁义礼智四德。王阳明虽然在五十岁以后多以“是非之心”论良知，但他对于“恻隐之心”以及“仁”也多有所提及。接下来将考察王阳明的“恻隐之心”、“仁”与良知说之间的关系。

⑦夫人者，天地之心。天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能。所谓良知也。（《传》179条）

……人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者……故夫揖让谈笑于溺人之傍，而不知救。此惟行路之人，无亲戚骨肉之情者能之。然已谓之无恻隐之心非人矣。（《传》181条）

然而夫子汲汲遑遑，若求亡子于道路，而不暇于煖席者，宁以薪人之知我信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之，而自有所不容已。（《传》182条）

材料⑦出自《答聂文蔚书》，内容是经常为学者所乐道的“万物一体”论，其中第二段提到“恻隐之心”，第三段说孔子是“天地万物一体之仁”，很显然是在从“一体”的角度说“仁=恻隐之心”。然而我们却注意到，在整个无比真诚痛切、体现王阳明汲汲皇皇救世之精神的段落中有这样一句：“生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。”当然，我们可以为王阳明辩护，说在这里王阳明强调的是“知疾痛”，但是这个“知”显然既不是一般认知意义上的“知”，也不是道德判断意义上的“知”。这种通过身体感觉来讲“万物一体”，是出自北宋程颢，后又为其弟子谢上蔡所继承，即“以觉训仁”，却被王阳明说成“是非之心”（更何况后面两段里面王阳明自己都说这是“恻隐之心”“天地万物一体之仁”）。就笔者之管见，这在宋明理学史上并无第二例。由此可见，王阳明以“是非之心”来理解良知的思维定式是多么强烈。再来看下面这则资料：

朱子所谓格物云者，在“即物而穷其理”也……是以吾心而求理于事物物之中，析心与理而为二矣……见孺子之入井，必有恻隐之理。是恻隐之理，果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？

① [明]王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》卷八《书朱守谐卷》，第277页。

② 参见吴震：《阳明后学研究》（上海：上海人民出版社，2003年）第六章《欧阳南野论》的第3节“循其良知”的相关介绍与分析。

……以是例之，万事万物之理，莫不皆然。（《传》135条）

这里讨论的依然是《传习录》卷上就多次出现的“要完成一个道德行为，其‘理’应当求之于前言往行等外在之物，还是求之于我之本心”的问题。对于“孺子将入于井”，王阳明也同样如此思考问题，“见孺子之入井，必有恻隐之理”“见孺子入井自然知恻隐”（材料①），逻辑上都是“对于某事，我的内心知道‘应当如何做’”，是以“是非之心”统摄一切。或许在王阳明看来，我知道应当恻隐（“知”）就意味着我一定会恻隐，乃至去救孩子（“能”），但这恐怕与孟子的本义还隔了一层。孟子给出的情境“乍见”，正是为了强调此情形之突发性和偶然性，人置身于其中的第一反应就是“怵惕恻隐之心”，这种“怵惕恻隐”的感情并非由一个“我知道应当恻隐”的“是非之心”所引导而发生，而应当就是我自己的良知在当下的呈现。如果要用“知/能”或者“知/行”进行区分，那么毋宁说人在很多情况下是“知/能”同时，甚至“能/行”中含“知”。王阳明对此并非全无体会，所以他才会在讲“知行合一”时说人“知痛”是“必已自痛了方知痛”（《传》5条），又说“持志如心痛”（《传》25条），但始终没有明确此中所蕴含的道德判断、道德动力乃至执行的一体性。而纠缠于“知某某之理”，恐怕还是没有彻底走出朱子学阴影的缘故。

再来看王阳明晚年所作《大学问》中的相关论述①：

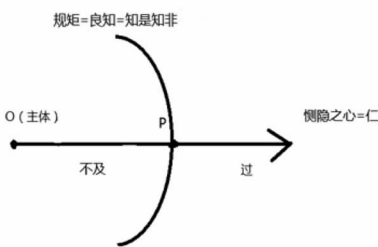
A. 大人者，以天地万物为一体者也……大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。

B. ……小人之心既已分隔隘陋矣，而其一体之仁犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也……是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。

C. 至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应……故止至善之于明德、亲民也，犹之规矩之于方圆也，尺度之于长短也，权衡之于轻重也。②

段落A、B是王阳明解释何为“（明）明德”的部分。王阳明认为，“以天地万物为一体”的精神的体现者“大人”，并非自己有意为之，而是“心之仁本若是”；在段落B中更是强调，即便是承载负面价值意义的“小人”，一旦没有私欲之蒙蔽，就可能使得其自身的“一体之仁”有所发动而见孺子必起恻隐之心。由此可知，“明德”即是“（万物一体之）仁”。而段落C看似简单，实则无论在语句表达还是层次上都欠分明，但王阳明想说的，无非是以“至善”为“极则”，为“良知”，为“明德之本体”。“是而是焉，非而非焉”，以及“止至善之于明德、亲民也，犹之规矩之于方圆也”，则是将“至善”乃至“良知”放在王阳明所惯用的“知善知恶”的是非之心框架内来进行理解。归纳如下：心 = 仁 = 万物一体 = 明德，良知 = 至善 = 知是知非 = 明德之本体

这里就出现某种非常怪异的现象，似乎见到孺子将入于井而必然会产生恻隐之心（明德）是一回事，而作为“明德之本体”（此“本体”之义也极不明确）的良知，作为判定心之活动的法官而存在则是另一回事情。或者我们可以用下面这个图式来帮助理解：



① 由于引用篇幅较长，采用字母编号进行适当分段，以便讨论。
② [明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》卷二十六，第968—969页。

从以上几条材料看,王阳明虽然对孟子所言“恻隐之心=仁”有非常精准的把握,但在论述中始终将良知定位在“知恻隐之心”“知吾身之疾痛”,强调良知是“灵昭不昧”的明镜,给人会造成一种错觉:似乎人看到孺子入井所产生的恻隐痛切之情乃至一系列行动是发自一个心,而良知只是在此心发动之后审视、判断此心之发动是否合理的法官而已^①。

四、结 论

杨祖汉曾以对四端之心的不同把握与偏重来归纳阳明学的发展趋势:“阳明之良知说,于知是知非处指点本心……此以知统四端,异于以往的‘以仁统四端’……由于阳明从朱子所言之格物致知用功而无所入,后悟知行合一之知,知即心即理,将朱子所言致知之知转而为本心明觉之知,此知是即物而给出行动所根据的道德法则,由是而生相应的行动。”“龙溪以水镜喻心,言本体自然无欲,则道德之直贯,似转成了知性之横摄。应物而自然之义甚显,而自作主宰、奋发植立之义,便有不足。”^②其实,这种“应物自然之义甚显,主宰奋发之义不足”的现象,在王阳明的思想中已经存在。

从早年开始,王阳明就非常重视“诚意”的问题,但对于“意”却几乎完全接受朱熹的界定即“意是心之所发”,“意”与“心”在此都落在经验层面,故“有善有恶”。这就决定了王阳明对于“意”的基本态度:首先将“意”视为被审视与反省的对象。这是在对治的意义上说,就如同朱熹也重视“心”一样,但在工夫论视域下的“心”无疑不是能给予全盘信任的对象,更不是性善之本体。所以即便提及“知是意之本体”,王阳明也从未就此做真正深入的展开,换言之,探讨从纯粹至善之良知直接纵贯而下的纯化之“意”(或者反过来说,“意”作为良知自我实现之能量)。晚年“天泉证道”,王龙溪提出著名的四无说,王阳明对此评论道“此颜子明道所不敢承当”(《传》315条),则实际上几乎就等于否定了常人可能直接从本体悟入的可能性。在王阳明看来,只有圣人才可能如此,常人对于“意”必须通过知善知恶之良知加以严厉审视,“发动处有不善,就将这不善的念克倒了”(同上),如此“意”与“知”就判然如同两物^③,纵贯一致之“知意物”义自然就不显了。

再从道德感情看,虽然四端之心被“上提”到与“天/命/性/心”等量齐观的超越高度,但此四端之发动如果只有在圣人境地才纯粹至善,则道德动力之义就被架空,四端之心必须如孟子那样的“就我对其他人物之直接的心之感应上指证,以见此心即一性善而涵情之性情心”^④,肯定即便是凡人、其良知或者本心在当下也可能全体呈现出来(而表现为恻隐羞恶辞让是非之情),如此才是“纵贯”而体现出道德动力与情感义。遗憾的是,王阳明对此并没有做出明确抉择。王阳明对于“恻隐之心”或者“万物一体之仁”有很深的理解与体会,但在“拔本塞源论”等脍炙人口的作品中所体现的思想却带给人一种错觉,似乎“恻隐之心=万物一体之仁”是一回事,“良知=知是知非=知恻隐”是另一回事,或者说,道德情感(恻隐之心)与道德判断(良知)在王阳明的良知说中并没有得到充分整合,又形成了判然如同两物的情况。

(责任编辑 李 巍)

① 不过,我们还是可以在极少数资料中找到王阳明良知说具有道德动力的解释,例如《传习录》第189条“盖良知只是一个天理自然明觉发见处。只是一个真诚恻怛,便是他本体”。因篇幅关系,本文无法具体展开,参见傅锡洪待出版的《“良知只是一个真诚恻怛”——王阳明晚年关于本体与工夫问题的一项论述》(《中道:中大哲学评论》第1辑,北京:商务印书馆)。感谢作者将未刊稿赐予笔者拜读。

② 杨祖汉:《从良知学之发展看朱子思想的形态》,《厦门大学国学研究院集刊》第1辑,北京:中华书局,2008年,第141—142页。

③ 说“判然”是因为王阳明必定不会承认“意”能在“知”外或者“心”外。

④ 唐君毅:《中国哲学原论——导论篇》,台北:台湾学生书局,1992年,第76页。

以《中庸解》为例试析获生徂徕的人性论

刘莹

【摘要】日本儒学家获生徂徕对《中庸》的定位是“此篇主性”，因此在《中庸解》中，徂徕较为集中地阐释了其人性论思想。徂徕一方面认为人性“不可得而变”，一方面又讲“人性善移”，对于这种不可“变”却可“移”之间的矛盾，先行研究尚乏佳法可陈。对此，本文尝试着从“材性”和“习性”两个层面分疏徂徕之性，“材性”不可易，趋向善恶的“习性”却可移，此即为性之不可“变”而可“移”。如此，既然“人性善移”，君子则应在后天接受诗书礼乐的教化，也就是习熟先王之教，从而养成安民长民之德性，此为“习以成性”，而这种不假勉强的内化于心外化于行就是“诚”。由此，通过“习以成性”，就个人而言可以养成“诚”之气象，而就国家而言可以实现移风易俗，这就是“合外内之道”。在徂徕看来，果能行此道，则可以实现先王的安民治世。

【关键词】获生徂徕；中庸；人性论

中图分类号：B313 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)06-0145-07

作者简介：刘莹，四川宜宾人，哲学博士，（北京100871）北京大学外国语学院日语系博雅博士后。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献的编纂与研究”（17ZDA012）

日本江户时代的儒者获生徂徕（おぎゅうそらい，1666-1728）因其“古文辞学”，受到日本儒者以至清代考据学者的重视。在徂徕的主要著作中，《论语征》对孔子一以贯之之道做出“先王之道，安民之道”的回应；《大学解》勾勒了从“学以成德”，即从习熟诗书礼乐到养成安民长民之德的政治构想。若将二者合而观之，则可以明白徂徕的如下逻辑：先王之道就是安民之道，而实现安民之道需要安民之政；达到安民之政在于养成安民之德，而养成安民之德重在习熟诗书礼乐。问题在于，以文本为形式的诗书礼乐如何能承担起这一切的连锁效应？其根源在于人内心的深层结构，即道论和政论最根本的依据——人性论。“此篇主性”^①是徂徕对《中庸》的定位。在徂徕看来，《中庸》是一篇以言“性”为主导的文章，在此预设下，他在《中庸解》中较为连贯而系统地阐述其成熟期的人性论思想。

一、徂徕之“性”

在徂徕看来，“性者，性质也。人之性质，上天所畀，故曰天命之谓性。”^②“畀”字，《尔雅》：

① [日] 获生徂徕：《中庸解》，[日] 今中宽司、奈良本辰也编：《获生徂徕全集》第2卷，东京：河出书房新社，1978年，第639页。

② 同上，第638页。

“賚、贡、锡、畀、予、赐，赐也。”郭璞注为“皆赐与也”^①。也就是说，畀是“赐与”的意思。这里强调“上天所畀”，则赐与的主体为天，而被赐与的对象为人。徂徕在《辨名》中讲“性者，生之质也”^②，结合以上两个表述，可以发现徂徕所谓的“性”，是人生下来就具备的上天所赐与之“质”^③。这一注解与程朱的“性即理”有相通之处，即都将人性与天相联系，在一定程度上可以说延续了宋明以来对孔门“性与天道不可得而闻”之局面的改变。虽然在徂徕看来，子思言天言性是为了与老氏抗争，从而维护儒学的正统地位，但是将儒学引入这一方向确实为儒学体系提供了建立本体论的方法。徂徕虽然肯定人性是上天所赋，并且尊崇上天之至德，但并没有如程朱理学之“性即理”一样得出人性之宇宙论依据，这可以从“即”与“畀”二字的差异中体会出来。一般而言，“即”有“就是”和“接近”两个含义，合而言之，即是无限接近以至完全一致。以此倾向极言之，人性可以视为与天道并行，这无疑是对人性的高扬。但是徂徕之“畀”是赐与，也就是蕴含“拥有者”赐与“缺乏者”的过程，而这一过程应该有着上下位之分。“人”之“性”是由处在高位之“天”赐与的，从这一描述可以感受到，在徂徕看来，天是至高无上的存在，与此相对，人需要接受天之“命”来追寻天道，而圣人的使命即在此。

如此，“性”在徂徕的思想序列中该置于何处呢？“古者圣人之建道，奉天命以行之。”^④“圣人顺人性之所宜以建道，使天下后世由是以行焉，六经所载礼乐刑政类皆是也。”^⑤这就定位了徂徕思想坐标的基本点：圣人尊奉“天命”和“人性之所宜”来“建”道，这个“道”的载体就是圣人制作的“礼乐刑政”制度。换言之，圣人通过顺应人性来制作礼乐，这里的人性乃上天所赋，礼乐是为了承载先王之道而落实的具体制度，而这一切的根据则是人之性。“夫圣人率性而造道”^⑥中的“造”（或“建”）与“率”字是有差别的。从丸山真男开始，“造”被解释为“本有”和“本无”的差别，可见出丸山所谓的从自然社会秩序观到人为社会观的转变^⑦。本来就有，那么只需要“率”，即遵循然后扩充发扬。只有本来没有，才需要“造”，即“造”是一个从无到有的过程。在徂徕看来，正是因为子思用了先验的“率”字，才使得后学孟子发展出一套性善论，而荀子认识到“造”，其实是看到人为和后天努力的作用。“方荀子时，学废久矣。世之小有才者，率恃聪慧，低视圣法，议论无统，百家鼎沸。故荀卿作书，首劝学也。”^⑧荀子把劝学置于首位，徂徕亦然，这也是徂徕欣赏荀子的地方。但在徂徕看来，荀子反对孟子性善，走上性恶的另一个极端，这是他所不认可的，此即是徂徕所谓的孟荀各“一偏”^⑨。

二、“人性善移”与“习以成性”

徂徕关于人性最集中也是最难解的论述如下：

人之性万品，刚柔、轻重、迟疾、动静，不可得而变矣，然皆以善移为其性，习善则善，习恶则

① 《十三经注疏·尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第12页。

② [日] 荻生徂徕：《辨名》，[日] 吉川幸次郎、丸山真男等译著：《日本思想大系36 荻生徂徕》，东京：岩波书店，1973年，第240页。

③ 在理学背景下，这里的“质”应该指气质，徂徕反对天命之性和气质之性的划分，但并不反对“气质”的概念。

④ [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第638页。

⑤ 同上，第638页。

⑥ 同上，第638页。

⑦ [日] 丸山真男：《近世日本政治思想中的“自然”与“作为”——作为制度观的对立》，《丸山真男集》第2卷，东京：岩波书店，1996年，第3—125页。

⑧ [日] 荻生徂徕：《读荀子》，[日] 今中宽司等编：《荻生徂徕全集》第3卷，东京：河出书房新社，1977年，第472页。

⑨ [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第638页。

恶。故圣人率人之性以建教，俾学以习之。及其成德也，刚柔、轻重、迟疾、动静，亦各随其性殊。^①

徂徕认为人先天之性各有不同，但并不涉及善恶的问题。其“性人人殊”^②指的是“其性有多喜焉者，有多怒焉者，有多哀焉者，有多乐焉者”^③，人生之初从上天那里得到的只不过是喜怒哀乐这些类似情感或者性格的差别，而这些是人性中不可改变、实际上也不必改变的因素，这就是徂徕讲的“不可得而变”之性。上天赋予的这些“材”质为第一层面的性，可称为“材性”；不可“易”之“材性”可向善或向恶“移”动，这种善于移动之性，可称为“习性”^④。丸山真男很早就注意到这组看似矛盾的概念：“性不可变但却可以移。由于徂徕使用‘变’和‘移’这种容易混淆的字眼，因此他的说明未必明确。但他的本意在于，前者是指气质之质的变化，而后者则是指气质之量的变化，并以前者为不可能或有害，从而只提倡后者。”^⑤这种质与量的区分受到很多后来学者的认可，“徂徕反对气质能够发生本质的变化，但又认为人之性‘善移’，就是说人性不可能发生质的改变，但在环境的外力作用下能够发生量的变化，只不过变化的不是人性本身，而是‘习’——在外界条件的约束和影响下形成的习惯性行为”^⑥。我们都知道量变的积累会引起质变，但徂徕强调的是（材）性的不可变，即其所指的变化已不再是本然层面的“材性”而是“习性”，如此质量互变的关系或许并不能完全概括徂徕对性的界定。因此，本文试图用“材性”和“习性”来表述徂徕不同层面之性：一方面，“材性”受个性和禀赋的差异所决定，人人不同且并无善恶之分；另一方面，“习性”为后天所染，可善可恶。“习”性之善恶的走向会影响“材”性的完成与否。这里的完成与否，类似于小树是否能长成参天大树，从树终究是树的角度而言，“材”之质是始终未变的，这也就是徂徕讲的米即为米，不必成为豆，反之亦然。从“已发”和“未发”的角度而言，徂徕之“材性”和“习性”都可以视为“已发”的状态。

那么，徂徕如何看待性之“未发”呢？于徂徕而言，虽然人人性殊，但是“人皆禀中和气以生”^⑦，徂徕分疏了“中气”与“和气”的概念。“中，譬诸物之在中央，颇可移动”^⑧，“中”最大的特点就是具有可以“移动”的特性。人先天之中只带有这种可以移动的气——既然可以移动，就说明没有完全固定，也就是含有可塑性，这就是中气的特点。徂徕不认同孟子的性善以及荀子的性恶，原因主要在于孟荀都对先天之性作了确定判断，即非善即恶。相反，只有告子的“杞柳”“湍水”之喻，表达出人性具有可善可恶的这种可以自由地移动的特点，因此受到徂徕的青睐。虽然“中”可以移动，但必须先有所立之基，方能言之后的移动，而这一基点即是身为儒者的徂徕保留的对“善”的坚持，“虽有异禀，然不能已甚焉者，而相亲相爱相助相养之性，人人相若，是中气之所使”^⑨。中气是相互亲爱相互助养之气，这是人性最初之“不能已甚焉者”，虽不可遏，然毕竟只是一个基点而未固定，因此才有移动的可能。如果说“中”的主要特点是可以移动，那么“和”呢？“和

① [日] 获生徂徕：《辨名》，《日本思想大系 36 获生徂徕》，第 240 页。

② [日] 获生徂徕：《中庸解》，《获生徂徕全集》第 2 卷，第 639 页。

③ 同上，第 639 页。

④ 从根本上而言，徂徕的人性论可以说来源于荀子。《荀子·儒效篇》言：“性也者，吾所不能为也，然而可化也；情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质，并一而不二则通于神明、参于天地矣。”这种对人性的描述与徂徕不无二致，荀子所谓的“不能为”者即徂徕的“材性”；“可化”的部分实际上是徂徕指出的“习性”，而“化”正是徂徕要强调的部分。只是在荀子那里还没有明确的划分，因此其人性论依旧是一个聚讼纷纷的话题。荀子与徂徕的关系虽然是理解徂徕人性论非常重要的内容，但这涉及徂徕的祖型问题，此问题牵连众多，当另撰文详析，此处暂且不论。（[清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解（上）》，北京：中华书局，2013 年，第 170 页。）

⑤ [日] 丸山真男：《丸山真男集》第 1 卷，东京：岩波书店，1996 年，第 210 页。

⑥ 王青：《日本近世儒家获生徂徕研究》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 116 页。

⑦ [日] 获生徂徕：《中庸解》，《获生徂徕全集》第 2 卷，第 639 页。

⑧ 同上，第 639 页。

⑨ 同上，第 639 页。

者，和顺而不相悖也。凡言和者，皆谓殊异者之不相悖也。”^① 徂徕认为，人之“材性”虽万品却可以并行而不悖，就在于和气可以使人中礼乐之节。由此，“中气”与“和气”实际上就为徂徕的礼乐论预设了人性论的“未发”基础。

徂徕肯定人的本性有“相亲相爱相助相养”的特质，就此而言，他还保留着一点对先天之善的道德性规定。实际上，徂徕更为关注的并非人性先天之“善”，而是“中”本身具有的容易移动之特点。徂徕的重心始终是在“造”，也就是后天“制作”的层面，即“习性”。“凡人有性有习，性与习相因，不可得而辨焉，习以成性故也。”^② 徂徕之性不仅是先天的预设，更重要的是通过后天之“习”可以成就之“性”。习得之“性”虽然是后天逐步形成的，但是在“诚”的实现与先天之“性”有同样效果，“然率性而造之，至于习而熟之，则亦能诚而莫殊乎性焉”^③。

先天所具之“材”性虽然人人不同，但“人性善移”是人所共有的属性。在徂徕看来，正是后天之“习”决定着人性善恶的走向。在人性善移的前提下，后天的习得才变得尤为重要，因为习善就会导向善，而习恶就会导向恶，所以善恶并没有在人的先天之中被决定，而成形于后天之“习”。虽然朱子也讲“习善则善，习恶则恶”^④，但徂徕的着眼点不在于气质之性的善与恶，他强调的是“夫恶也者，善之未成者也”^⑤，换言之，其实本来无所谓“恶”，所谓的“恶”只是“善”的一种未完成的状态，若能注意习染善的环境，则自然能转恶为善，“大抵物不得其养，恶也；不得其所，恶也。养而成之，俾得其所，皆善也”^⑥。可见，善恶之间的界限在于是否得其“养”，因此需要关注的是如何才能养人之“习”使趋于善，而这涉及习俗问题。

三、习善成俗

后天之“习”决定着人性善恶的走向，先王正是认识到这点才“建”诗书礼乐之教，使人致力于学，而后习熟以至成德，由此实现性之善。“曲礼者，圣人所建以教人也。顺其教，以学之力，习之久，则自然有之于身，是曲礼来为吾有，故曰‘致曲’，是能行曲礼而习以成性。”^⑦ 先王已然制作出“习以成性”的导善模式，那么君子就应当遵循先王之教，致力于学，以期习熟诗书礼乐，由此而成德至善。徂徕讲“人不可不顺先王之教以学道成其德也”^⑧，致力于学习先王之道，可以使诗书礼乐所蕴含的德行具备于自身，而成德之后，个人的外在行动就可以不离先王之道，“故学焉而成德于己矣，德成于己，则动容周旋皆不离乎道也”^⑨。通过“学以致道”，以期达到“习以成性”，实际是把“学”看作通往“德”以至“道”的必由之路。“问学者，所以导达德性，成其广大高明也”^⑩，

① [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第639页。

② 同上，第639页。

③ 同上，第638页。

④ 朱子注《论语》“性相近习相远章”：“此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣。然以其初而言，则皆不甚相远也。但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。程子曰：‘此言气质之性，非言性之本也。若言其本，则性即是理，理无不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？’朱子以孔子此章言性兼有气质之性，此说盖出于程子。在程朱，本然之性即理即善，此性人人具同，则无有相近之说。而在徂徕看来，‘宋儒不知之，以本然气质断之，殊不知古之言性，皆谓性质，何本然之有？’‘然孔子之意，不在性而在习’，故孔子此章之意不在论性而在‘劝学’。（[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第176—177页；[日]荻生徂徕：《论语征》壬，小川环树编：《荻生徂徕全集》第4卷《经学2》，东京：みすず书房，1978年，第276—277页。）

⑤ [日] 荻生徂徕：《徂徕集：赠长大夫右田君》，《日本思想大系36 荻生徂徕》，第498页。

⑥ [日] 荻生徂徕：《学则》，《日本思想大系36 荻生徂徕》，第258页。

⑦ [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第653页。

⑧ 同上，第638页。

⑨ 同上，第638页。

⑩ 同上，第655页。

将“问学”与“导”联系在一起，“问学”的方法论意义就很明了，而“习”的功能正是这种“导”的指向。

按徂徕的说法，“学以成德”“习以成性”是“为学而不息，以至于久，则有征。征者，谓为学之效也。学至于有征，则已成物，是习成性者也。故益可以悠远，悠远则积而博厚以高明焉”^①。换言之，在学问的道路上长久地积累，习熟诗书礼乐，就会有“习以成性”的效果，继续积累就可以从中庸之德体悟先王之至德，简单说就是“问学以导德性，而广大者自然来至”^②。但当德性已经广大而深远之后，依旧不能放弃学习，先王之道毕竟是许多圣人智慧的结晶，任何人穷其一生都难以尽之，故需要不断学习、体悟，才能更接近先王至德。这也是徂徕讲德性与学问二者不可偏废的意义所在，即“德既广大而不废其学矣，皆言德性问学交相助”^③。

从个人进一步延伸到社会群体，善恶之习性就变成“习俗”问题。“习以成性”带来的性善性恶，若与治国之道相联系，就是徂徕用以解释国家兴亡与祯祥、妖孽出现关系的理论：“国家将兴，必以善化民，民习善以成性，故必感祯祥，善召之也。国家将亡，必以不善化民，民习不善以成性，故必感妖孽，不善召之也。何者？至于其习以成性，则善不善皆至诚故也。”^④看似形而上的论断，徂徕以形而下的方式给出解释，善恶是后天的习得，国家的治或乱关系着百姓生存的环境。善的环境培育善的果实，恶的境地沦落恶的灵魂，虽然这并不是必然的定理，但从概率上说，一个国家的兴亡的确与这个国家的风气密切相关。将“恶”的因果置于天命之性以外，归之于后天的习俗，这就否定了人先天具有“恶”的可能。徂徕的性之善恶，实际上并不是一种人性价值的肯定或否定，所谓的“恶”不是与“善”相对的存在，而是“善”的未完成状态，即未得其养。人性若在后天得不到长养，成善的可能性就会由于长养的不足而成为所谓的“恶”。从这个意义上说，为政者需要做的就是促使这种不足的善得以养成，亦即所谓的“养其善而恶自消矣，先王之道之术也”^⑤。

如此反观徂徕对“道入事件”的处理意见。他认为不应该责怪弃母的道入，而应将罪责归之于藩主未能治理好管辖范围内的民生问题。这种不同于一般儒者的处理方式，在丸山真男看来具有“公”的特质。如果从徂徕的人性论出发，也许更能理解这种所谓的“政治思维的优越地位”^⑥，其实根源于徂徕对人性善恶的理解。人性本身无所谓善恶，所以道入本身无所谓恶，而且事实上道入也是用尽心力最后迫于无奈才将母亲抛弃，既然他已经走投无路，也就无可深责。如果藩主能让治下的百姓富裕一些，那么道入就不会面临如此窘境，更不会在万般无奈之下不得已弃母。若想杜绝这样的事情再次发生，关键在于需要对道入施加多么严苛的惩罚，而在于为政者能否使百姓富裕，然后建立起导之以善的秩序，这才是解决问题的根本。当然，我们也无需过度美化徂徕的政治意图，在道德的世界和政治的秩序中，作为武士兼幕府家臣的徂徕更在意的是幕藩制秩序的稳固，这是毋庸置疑的。

四、“合外内之道”

在人性论的背景下，徂徕讲的“习以成性”在道德和政治上能达到怎样的功效呢？

首先，“习以成性”的道德效果是能“诚”，能“诚”则可实现内外的一致，因此可以实现个人层面的“合外内之道”。圣人是徂徕预设的“诚”的最高级，因为他们能使自己天赋之德大行于世。

① [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第654页。

② 同上，第655页。

③ 同上，第655页。

④ 同上，第653页。

⑤ [日] 荻生徂徕：《辩道》，《日本思想大系36 荻生徂徕》，第203页。

⑥ [日] 丸山真男：《近世儒教发展中徂徕学的特质及其与国学的关联》，《丸山真男集》，第197页。

圣人“建道”是把自身具备的德性通过诗书礼乐绵延至后世，后之君子为了习得先王之道，就要学习诗书礼乐，不断习熟这“先王四教”，达到“习惯如天性”的效果。通过“习”可以使人性成德成善，这种作用蕴含在潜移默化之中，换言之，通过“习熟”来成长的“德”，在实践中是一种自然而然的水到渠成，一旦内在的德性形成，就会自然地流露于外在的为人处世之中，“性者，诚也，诚则内外一矣”^①。

除此之外，“习以成性”的政治意义是能通过“教”而实现“化”，而能“化”则能“治”。以先王之道教导君子，则先王之德可成于所习人之心，这就是“习以成性”通过“教”而实现的内化作用。从这个意义出发，就可以理解徂徕提出的“性教之归乎一也”^②。“性”与“教”的旨归皆向于一处，即成先王之德。从教到化，其实与“学以成德”谈的是同一个问题，只是针对的对象有所不同，言“教”言“化”的主体是在位之君，实际上更多体现为古代的圣王。而“学以成德”的主体是后世所有为学之君子，能学诗书礼乐成先王之德，则能或行先王之道于世，或传先王之道于世。当然，无论从哪个角度看，都体现了徂徕所谓的“习以成性，则圣人之化亦可致也”^③。

发乎中心而施诸行事者，得乎性者也，故曰自诚明谓之性；施诸行事，习以成性者，得乎教者也，故曰自明诚谓之教。发于中心者，自然可施诸行事，故曰诚则明矣；习于行事者，自然可以成性，故曰明则诚矣。皆所以深明不可恃性以废学也。^④

以上“习以成性”的两个功用都可以理解为“至诚之化”^⑤，先王正是以其至诚之德，兴教化于民，而后世君子亦是在先王之诗书礼乐四教中“学以成德”，这就是中庸之德虽然简便易行，君子却可以由之而体达先王至德，从而将至善内化到个体的人性之中。由此，从“中庸之德”到“至诚之化”，即是徂徕解《中庸》之“性”论的起点和终点。

如果把“习以成性”的两种功能合而观之，其所谓的“合外内之道”具有更为丰富的意涵。这种自然而然的内外一致实际上取消了内与外的绝对区分，徂徕讲的“合外内之道”虽然也可以解读出由内圣开出外王的方向，但对于孔子之后的君子而言，更需要的是通过圣王制作的外在的礼乐制度来规范和优化个体以至群体的内在德性：

天下至诚者，谓圣人也，尽其性者，谓扩充其所得于天者而极广大也。尽人之性者，谓圣人立教，以俾天下之人，各顺其性质成其德也。尽物之性者，谓举天下之物，皆有以顺其性质，而各极其用。^⑥

圣人心怀天下，为了安民而制作礼乐之制，意在将安民之道流传后世，可谓内圣开出外王的路径；而后之君子通过圣人所立之教，习之以成安民之德，则是徂徕更为注重的以礼乐习以成性，以至成俗的方式，这可以说是由外王而至内圣。当然在成己之德后，还需进一步地“成物”，此即为第二轮的内圣开出之外王：

性质之所有，皆不知不觉而能之，是所谓诚也，故曰性之德也。唯诚可以内成己，可以外成物，至其既成，则习以成性，而内外一焉，故曰合外内之道也，成己成物，则莫不备焉，故曰时措之宜也。盖有所不备，则有时乎穷，乌得时措之宜乎？^⑦

需要注意的是，两次内圣开出的外王是有差别的，圣人的内圣开出的外王可以说是自然而然地流露，而后之君子通过习以成性而后成物的内圣到外王实际上是“人为”的结果，这也是《中庸》区

① [日] 荻生徂徕：《中庸解》，《荻生徂徕全集》第2卷，第643页。

② 同上，第652页。

③ 同上，第653页。

④ 同上，第652页。

⑤ 同上，第660页。

⑥ 同上，第652页。

⑦ 同上，第653—654页。

分的“诚之者”与“诚者”，或者说“自诚明”和“自明诚”的差别：

性者，人之所得于天，故曰诚者天之道也。圣人之于道，皆不思而得，不勉而中，故以至诚称之。诚之者，谓学先王之道，久与之化，习惯如天性，则其初所不知不能者，今皆不思而得，不勉而中，是出于学习之力，故曰诚之者人之道也。道在外，性在我，习惯若天性，道与性合而为一，故曰合外内之道也。故其大要在学以成德，成德则能诚。^①

通过习读、习熟先王之道的载体诗书礼乐而达到“习惯如天性”的效果，这一过程同时也把外在的先王之道内化于性之中，养成为不同于人所得于天的“习性”，这种由外而内的转化正是道与性、外与内合而为一的过程。

五、结 语

本文主要以《中庸解》为范本探讨徂徕的人性论，简言之就是“人性善移”“习以成性”这八个字。人性“善移”，所以人先天之“材性”非善亦非恶，徂徕强调的是后天之“习性”，“习善则善，习恶则恶”。通过“习以成性”不仅可以实现个人道德层面的“诚”，也就是达到内外的一致，还能以之为教化之方从而实现先王的理想之“治”。

如果将徂徕的人性论置于儒学在东亚的视域，就会发现徂徕与大致同时的中国儒者有着内在一致的主张。生活于明末清初的王船山，发挥《尚书》中“习与性成”的说法，认为“孟子言性，孔子言习。性者天道，习者人道。《鲁论》二十篇皆言习，故曰‘性与天道不可得而闻也’。已失之习而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎！”^②如此，船山也看到后天之“习”对“性”的形成与改易，因此特别重视孩子的教育，“养其习于童蒙，则作圣之基立于此”^③。清初的颜习斋同样重视“习”，“垂意于习之一字，使为学为教，用力于讲读者一二，加工于习行者八九，则生民幸甚，吾道幸甚！”^④沟口雄三在考察中国明清时期思想史的发展后，认为这一时期对中国近代化产生重要影响的思想转折即是否定了气质之性中有“恶”^⑤，船山讲“夫性者生理也，日生则日成也，则夫天命者，岂但初生之顷命之哉！”^⑥也就是说，所谓的“性”是生生不息的，是随着生命的延展而日生日成的，由此，善恶就不是固定不变的。以此为前提，人就可以通过后天努力而使自己的本性、天性趋向于完善。这种主张否定了先天善恶的价值判断，将关注的重心置于后天的防微杜渐潜移默化之中，并且强调完善社会和国家的制度建设，这确实很容易让人联想到近代论中主体自由的话语。生活于当时的思想家，其主张恐怕难以规避时代的魅影。所以徂徕及其同时代的思想家们，比起空谈心性，无疑更关注人性后天的习成，因此他们才会“以习言性”。而主张“性人人殊”的徂徕，强调人与个体“材性”中刚柔动静的差异，且这种差异是与生俱来的“气质”，不会也不用改变，这是对个体差异的尊重。而关注后天“习性”的养成，就是要把无所谓善恶的“材性”通过“习”的方式达成，这才是真正的“善”。由此，承担“善”的责任对象，不再是个体，而是能否促成个体“材性”习成的国家和社会。这一转向不仅意味着对个体的宽容，更是对在位者及其所建秩序的要求和期待。

（责任编辑 李 巍）

① [日] 荻生徂徕：《辨名》，《日本思想大系 36 荻生徂徕》，第 226 页。

② [明] 王夫之：《俟解》，《船山全书》第 12 册，长沙：岳麓书社，1996 年，第 494 页。

③ 同上，第 494 页。

④ [清] 颜元：《颜元集·存学编》第 1 卷，北京：中华书局，1987 年，第 42 页。

⑤ [日] 沟口雄三：《论明末清初时期在思想史演变的意义》，辛冠杰等编：《日本学者论中国哲学史》，北京：中华书局，1986 年，第 427—474 页。

⑥ [明] 王夫之：《尚书引义》第 3 卷，《船山全书》第 2 册，长沙：岳麓书社，1988 年，第 299 页。

胜军比量与《增一阿含》

孙劲松

【摘要】玄奘的老师胜军居士立一比量：“诸大乘经皆佛说（宗）；两俱极成、非诸佛语所不摄故（因）；如《增一》等阿笈摩（喻）。”玄奘法师从小乘萨婆多部以及该派别的代表作《阿毗达磨发智论》的角度，对胜军的因支展开辩难，认为胜军比量的“因支”犯了“两俱不成”“随一不成”“自不定”等过失，应将因支的“两俱”改为“自许”，以避免过失。笔者认为，胜军比量的关键在于“喻支”所列举的《增一阿含经》，该经有三乘佛教的记载，还有小乘人在听闻大乘佛法时对大乘名相的纪录。大乘佛法含摄并且超越小乘佛教的理论体系，真正通达小乘佛理的信徒会承认大乘佛教不是“非佛语”所能含摄。大小乘“两俱极成”，认可大乘是佛说的观点是可以成立的。

【关键词】因明；胜军比量；增一阿含经

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）06-0152-06

作者简介：孙劲松，安徽怀远人，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学国学院教授。

胜军生为西印度苏剌佉国人，著名的佛教居士。主要生活时代是公元七世纪，曾从贤爱、安慧等人学习因明、声明及大小乘论，后追随戒贤深研《瑜伽师地论》，博学广闻、名重一时。据《大唐西域记》记载，胜军“年渐七十，耽读不倦。余艺捐废，惟习佛经。策励身心，不舍昼夜……年百岁矣，志业不衰”^①。他在七十岁至百余岁的三十年中，常年在杖林山集徒讲学，从学僧俗常达数百人。玄奘西游时，曾在其门下二年，学习《唯识决择论》《瑜伽师地论》以及因明等方面之义理。

一、玄奘对胜军比量的批评与修订

玄奘翻译了商羯罗主所造之《因明入正理论》，窥基对其进行注释，成《因明入正理论疏》一书，世称《因明大疏》。据该书记载，胜军通过四十余年的深思熟虑，立一比量：“诸大乘经皆佛说（宗）；两俱极成、非诸佛语所不摄故（因）；如《增一》等阿笈摩（喻）。 ”^②在当时“时久流行，无敢征诘”^③。

这是典型的共比量三支量式，一般来说，“宗”由前陈、后陈（又称“宗依”）组成；前陈与后陈需要立论者、敌对者共许，但由此二者所成的宗体则必须是立论者认可，敌对者不认可。此比量的核心论点（宗）“诸大乘经皆佛说”“诸大乘经”作为宗的“前陈”是大小乘人都承认的一个事实，“佛说”作为“后陈”所表达的佛陀曾经有所说法，也是一个大小乘人都承认的事实。但是前陈、后

① [唐]玄奘撰、[唐]辩机编次、芮传明译注：《大唐西域记全译》，贵阳：贵州人民出版社，1995年，第476页。

② [唐]窥基：《因明入正理论疏》卷中，高楠顺次郎等编校：《大正新修大藏经》第44卷，台北：佛陀教育基金会出版部，1990年，第121页。

③ 同上，第121页。

陈之间加了一个“皆”，变成“诸大乘经皆佛说”，就明显成了大乘人认可、某些小乘宗派不认可的一个论点。

其“因”支用了“两俱”“极成”四个字。所谓“两俱”，就是论辩的敌我双方都承认的前提条件；“极成”指至极的成就。“两俱极成”就是敌我双方都认可的、丝毫不容置疑的“前提”。因明作为论辩逻辑，立正破邪、战胜对手是其目的。所以，因明家特别强调论辩前提的“两俱极成”。而此论题两俱的对象是“非佛语所不摄故”，意指不仅小乘佛教教理超越所有外道理论，大乘佛教也超越各种外道的理论，只有佛陀才能说出大乘佛教教理。其“喻”支则举了《增一阿含经》作为例证（阿笈摩即“阿含”）。

玄奘到杖林山向胜军求学期间，认为胜军比量的“因支”犯了“两俱不成”“随一不成”“自不定”等过失。玄奘法师主要用小乘萨婆多部（说一切有部）以及该派别的代表作《阿毗达磨发智论》对胜军的因支展开辩难。根据窥基《大疏》记载，玄奘展开质疑的角度如下：

1. 胜军比量犯有一分两俱不成过。“且《发智论》萨婆多师自许佛说，亦余小乘及大乘者，两俱极成非佛语所不摄，岂汝大乘许佛说耶？”^① 玄奘指出，当时非常流行的小乘佛教流派萨婆多部自认为《发智论》的观点是佛陀所说，但是大乘佛教和其它小乘派别都不许可这个说法。此时，大乘佛教与小乘萨婆多部在《发智论》是否“非佛语所不摄”的问题上已经存在分歧，这对大小乘“两俱极成”说形成一个挑战。玄奘进一步指出：“若以《发智》亦入宗中，违自教，‘因’犯一分两俱不成。‘因’不在彼《发智》宗故。”^② “两俱不成”是“因十四过”之“四不成过”的第一过。指“因”不周遍于“宗”的“前陈”，而成为立论者、与问难者共不许之量。据《因明入正理论疏》记载，“两俱不成过”又以“因”体与“宗”关系之程度而分为“全分”与“一分”。熊十力在《因明大疏删注》中指出：“此极成非佛语所不摄之因，既对《发智论》无简别，汝若立‘《大乘经》《发智论》者俱是佛说’以为宗者，此‘因’对小乘之许《发智》是佛说者而言，大乘但有违自教失，以大乘本不许《发智》是佛说。今成此宗，故违自教，若对小乘之不许《发智》是佛说者而言，此因即犯一分两俱不成过，立敌共许此因，于宗中一分《大乘经》上有、一分《发智论》上无，故言一分两俱不成也。”^③ 在胜军比量中，论辩的“问难方”若包含信奉《阿毗达磨发智论》萨婆多部，他们不承认大乘是佛说，大乘佛教也不承认《发智论》是佛说；但大乘与小乘的矛盾也不是全面性的，大乘佛教承认《四阿含》是佛说，小乘的某些派别也不完全否认大乘，所以说此命题可能导致一部分的“两俱不成”，在因明学中称为“一分两俱不成”。

2. 胜军比量犯随一不成过。玄奘认为：“又谁许大乘两俱极成非佛语所不摄？是诸小乘及诸外道，两俱极成非佛语所摄，唯大乘者许非彼摄。因犯‘随一’。”^④ 玄奘指出，小乘和外道都认为大乘佛教不是“佛语”所能包含，除大乘佛教自身外，没有哪个派别“两俱、共许”大乘是佛说。所以，这一比量的“因”支犯有“随一不成”的过失。“随一不成”也是“因十四过”之“四不成过”的一种。指立论者与问难者的某一方以对方不承认之因（理由）来立“量”时所造成之过失。此一过误复分为两种情形：若立论者自身认可其因，而他方不予承认，称为“他随一不成过”；若立论者自身不认可其因，而他方予以承认，则称“自随一不成过”。此二过皆可因冠上简别语而免除之，如“他随一不成过”用“自许”之简别语以作自比量，“自随一不成过”用“汝许”之简别语以作他比量，即不犯此过。玄奘认为，胜军比量的“因支”所犯的是“随一不成过”中的“他随一不成过”，需要将此比量由“共比量”修订为“自比量”，将“两俱极成”修改为“自许极成”来避免过失。

3. 胜军比量犯有自不定过。玄奘认为：“因不在彼《发智》宗故，不以为宗，故有不定。小乘为不定言，为如自许《发智》，两俱极成非佛语所不摄故，汝大乘教非佛语耶？为如《增一》等，两

① [唐] 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正新修大藏经》第44卷，第121页。

② 同上，第121页。

③ 熊十力：《因明大疏删注》，萧蓬父主编：《熊十力全集》第1卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第355页。

④ [唐] 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正新修大藏经》第44卷，第121页。

俱极成非佛语所不摄故，汝大乘教并佛语耶？若立宗为如《发智》，‘极成非佛语所不摄’，萨婆多等便违自宗，自许是佛语故，故为不定言。为如自许《发智》‘极成非佛语所不摄’，彼大乘非佛语耶？以不定中亦有自、他及两俱过，今与大乘为自不定故。”^①“不定过”是在因明论式中，具有因三相“遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性”^②中之第一相，而缺后二相，所立之宗义不定所生之过失。

所谓“同品定有性”是表明因与宗后陈之关系。凡与“宗依”的后陈同类的，都称为同品。所谓“定有性”是说宗的同品中必定具有因的性质，但并不需要同品都具有该性质，只要有些具有该性质即可。所以，只说“定有”，而不说“遍有”。胜军比量的“后陈”是“佛说”，而“因”中“两俱”二字含摄有“小乘萨婆多部”，但大乘及小乘其他宗派认为其并非“佛说”；同理，“小乘萨婆多部”也不同意“因”中“两俱”二字含摄的“大乘”是“佛说”，这样就不能具足“同品定有性”，就形成“不定”的过失。

“异品遍无性”指“宗”的异品须普遍没有因的性质。所谓“异品”，亦即某物只要不具有“宗”的“前陈”所表述的性质，即可用来作为异品。异品分宗异品与因异品两种，凡与“宗”的“前陈”相异的，叫做宗异品；凡与“因”相异的，叫因异品。由于“宗”的“前陈”的外延比因法大，所以凡与“宗前陈”相异的宗异品，也都是与因相异的因异品。所谓“遍无性”，是说所有的宗异品都与“因法”不发生关系，因为凡宗的异品应该都是因的异品。由于此异品遍无性是用来从反面制止因法之滥用，所以要求宗的异品必须全部不具有因法的性质；如果不是全部宗异品同时都是因异品，那就不能制止因法的滥用。在胜军比量中，“大乘”作为“宗”的“前陈”，其异品可以说是“小乘各派别”，但是大乘佛教以及其他小乘教派认为“萨婆多部”理论与外道的“非佛语”相类，不在“非佛语所不摄”的范畴；反之，萨婆多部也认为大乘不在“非佛语所不摄”的范围内。所以，胜军比量也违反了“异品遍无性”，玄奘认为其犯了“自不定”小乘各派别的过失。

根据窥基《因明大疏》记载：“由此大师玄奘正彼胜军因云：自许极成非佛语所不摄故，简彼《发智》等非自许故，便无兹失。”^③将胜军比量的“两俱”改为“自许”，将“萨婆多部”等小乘宗派排除在外，以避免过失。玄奘修订后的比量如下：“诸大乘经皆佛说（宗）；自许极成、非诸佛语所不摄故（因）；如《增一》等阿笈摩（喻）。 ”^④

二、玄奘法师没有注意到“喻支”是胜军立论的关键

因明作为印度佛学以及各宗派、教派共同遵守的论辩逻辑，依立、敌双方对所使用概念或判断是否共许，其论式可以分成三种比量：自比量、他比量和共比量。一个没有过失的共比量，必须是立、敌双方共许；除宗体是立敌对诤的标的，所使用的概念和因支、喻体都要得到双方承认；既是真能立，又是真能破，功用最大。他比量限于破敌之论点，不申扬自宗。自比量只申扬自宗，限于诠释自己的理论，无力破他。玄奘在运用“简别”的方法，对胜军经过四十多年深思熟虑而立的一个比量却有过失加以辩难，将其共比量改为自比量。但玄奘的辩难过程没有对“喻支”加以论述，笔者认为这个喻支恰恰是胜军比量的关键。

窥基在书中引用《摄大乘论》所立的另外一个比量云：“诸大乘经皆是佛说（宗），一切皆不违补特伽罗无我理故（因），如《增一》等（喻）。 ”^⑤其喻支所用的是《增一阿含》等经，胜军比量也是用《增一阿含》为喻支。那么，《增一阿含经》到底是一部什么经？里面有什么内容能支撑大乘是佛说的观点？这成为一个核心问题。

① [唐] 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正新修大藏经》第44卷，第121页。

② 商羯罗主造、[唐] 玄奘译：《因明入正理论》，《大正新修大藏经》第32卷，第11页。

③ [唐] 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正新修大藏经》第44卷，第121页。

④ 同上，第121页。

⑤ 同上，第121页。

《增一阿含经》是小乘佛教的基本经典，四部阿含之一。这部经典明确记载了佛教有“三乘”，信徒有声闻部、缘觉部（辟支部）、佛部（菩萨部）等三部大众，大乘法中的“六度”“菩萨”等词语也频繁出现，还记载有大乘佛教中广泛出现的弥勒、文殊等事迹。

①如是《阿含增一》法，三乘教化无差别；佛经微妙极甚深，能除结使如流河。^①

②以此功德、惠施彼人，使成无上正真之道。持此誓愿之福，施成三乘，使不中退。复持此八关斋法，用学佛道、辟支佛道、阿罗汉道。^②

③今此众中有四向、四得，及声闻乘、辟支佛乘、佛乘。其有善男子、善女人欲得三乘之道者，当从众中求之。所以然者，三乘之道皆出乎众。^③

材料①已经出现“三乘”一词。材料③明确指出佛教不仅是声闻、缘觉二乘，还包括阿罗汉道（声闻乘）、辟支佛道（缘觉乘）、佛道（佛乘、大乘），共计“三乘”。

《增一阿含经》还有大量关于菩萨、六度的记载。如，

④如来在世间，应行五事。云何为五？一者当转法轮，二者当与父说法，三者当与母说法，四者当导凡夫人立菩萨行，五者当授菩萨别。^④

⑤若菩萨摩訶萨行四法本，具足六波罗蜜，疾成无上正真等正觉。^⑤

材料④指出，佛在人间示现应该要做这五件事情，要建立菩萨行，让佛弟子们遵循而修，并为诸菩萨受“记别”，即受记何时成佛。材料⑤记载了佛与弥勒菩萨的对话，这里出现大乘“六度”的概念，并提出大乘佛教修行的目标是“无上正真等正觉”。《增一阿含经》卷44，还有与大乘佛经相同的授记弥勒将来娑婆世界成佛的文字。可见，《增一阿含》作为小乘佛教尊奉的佛陀所说之根本经典，确实可以看到大乘佛教的只鳞片爪。这也正是胜军等人反复引用《增一阿含》与小乘人论证大乘是佛说的关键原因。

现代学者对《增一阿含》的产生年代以及是否为佛说提出质疑。此质疑若成立，将对胜军比量形成致命伤。一些学者提出大乘佛教是佛灭度后数百年间，为大乘佛教徒编创，并以此为根据，将《增一阿含》所涉及的大乘部分也列入后世“编造”的范围。台湾的印顺法师说：“四部、四阿含的成立，是再结集的时代，部派还没有分化的时代。”^⑥他认为佛灭度后，第一次五百结集中只完成“杂藏”，而《长阿含》《中阿含》《增一阿含》都是佛陀入灭后一百年左右的第二次七百结集时才完成，这为伪造、掺假提供了可能。但是，即便是印顺信奉的《杂藏》也指出四阿含在第一次结集中全部完成了。《杂藏》的《佛般泥洹经》卷二指出，佛陀涅槃后不久，“大迦叶贤圣众，选罗汉得四十人，从阿难得四阿含，一阿含者六十疋素”^⑦。这说明四阿含都是在第一次结集完成的，并且都形成文字，记载在“疋素”之上。由此可知，印顺等人的考证并不准确。另外，龙树《大智度论》云：“佛灭度后，文殊尸利、弥勒诸大菩萨，亦将阿难集是摩诃衍（大乘）。又阿难知等量众生志业大小，是故不于声闻人中说摩诃衍，说则错乱，无所成办。”^⑧根据传统说法，不仅四阿含为第一次结集形成，大乘经典的主要部分也应在佛陀灭度后不久，由大乘弟子另外结集而成。可见，胜军比量的关键，不在因支，而在“喻支”。在胜军生活的时代，各佛教教派都共许《增一阿含》是佛说，所以，胜军比量以此为“喻支”并没有问题。

① [东晋] 瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经》卷1，《大正新修大藏经》第2卷，第550页。

② [东晋] 瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经》卷38，《大正新修大藏经》第2卷，第757页。

③ [东晋] 瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经》卷45，《大正新修大藏经》第2卷，第792页。

④ [东晋] 瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经》卷15，《大正新修大藏经》第2卷，第622页。

⑤ [东晋] 瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经》卷19，《大正新修大藏经》第2卷，第645页。

⑥ 释印顺：《原始佛教圣典之集成》，北京：中华书局，2011年，第3页。

⑦ [西晋] 白法祖译：《佛般泥洹经》，《大正新修大藏经》第1卷，第175页。

⑧ 龙树撰、[姚秦] 鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正新修大藏经》第25卷，第756页。

三、胜军因支“两俱极成、非诸佛语所不摄故”并无重要过失

1. 大乘经“非佛语所不摄”并无过失

“非佛语”与“佛语”的根本区别是什么？概言之，佛所语者是出世间法，而非佛语者都可以归属于有生有灭的世间法。所谓世间法可以分为三类：其一是有情世间，也称众生世间，指由五蕴假合而心识的一切有情生命，包括天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱各界的众生；其二是器世间，也称国土世间，指由地、水、火、风四大积聚而成的山河、大地、国土、家屋等，是一切众生所居住的地方与空间，包括欲界、色界、无色界三界；其三是五阴世间，又名五蕴世间，即色、受、想、行、识之五阴，包含有情世间与器世间之全体。无论是有情世间、器世间还是五阴世间，都是迁流变化的现象世界，一切众生皆有生壮老死，一切物质世界都有成住坏空，“五阴”定有聚散离合。佛教之前的各类宗教体验，都不出六道轮回；一切世间的哲学、玄想、教义，都不出“世间”。

佛陀因众生根器之不同，从浅至深施設三乘法教，都是出世间法。其先说声闻法之八苦、四谛、四念处观、八正道，后根据时节再说缘觉乘之十因缘法、十二因缘法。小乘僧众依靠四圣谛、八正道、十二因缘理论来思维与观行，明白缘起性空、缘起无我之理，明白缘起之法必归于灭，其性必空，故知五蕴、十二处、十八界之性空，由是体悟缘起性空之理，断除我执、烦恼，不再受业力与无明牵制，达到证得阿罗汉四果、辟支佛果，断我见与我执，舍寿而灭尽十八界法，由此而出离三界、“世间”，证小乘解脱之无余涅槃。然而，无余涅槃之本际为何？阿罗汉并不知晓。此无余涅槃若是绝对的“无”，就是“断灭”论者，成了断见外道；若是一个具体的“有”，必然落于三界的“世间法”，成为常见外道。所以，《阿含》中佛陀多处说明无余涅槃内有本际，《四阿含》常用“实际、我、如”甚至“阿赖耶”等代指真心本际。但此说都是略说，并非详细解说，恐小乘众生“执此为我”，反生羁绊。阿罗汉虽无实证无余涅槃之本际真心，然依佛圣教量的开示，确知“无余涅槃”非断灭后，故可于内无恐怖、于外无恐怖而安住于其修证的境界。可见，小乘声闻、缘觉之法以大乘法为根本而方便宣说，若离大乘法所宗的“真心实际”，小乘涅槃将无异于“断灭见”。

真心的亲证是在佛陀宣讲般若、唯识系大乘经典时才详细解说。小乘声闻人虽于结集前亦曾参与二三转法轮般若唯识诸会，因无实证，不得现观验证诸佛所说法要，唯能记忆一些名相，此亦是大乘经典中所说的“佛以一音演说法，众生随类各得解”^①。此“本际、真心、阿赖耶”是“真际之有”，此“有”与“世间万法之有”不在一个层面，而是作为所有世间万有之体的“有”。近代学者见大乘佛教描述“真心体性”有“常乐我净”之语，便说大乘佛教等同于印度外道“梵我”，可谓荒谬之极，此“我”非彼“我”，岂可混淆一谈。“真心”“阿赖耶识”是三界万法之所依，出世间与世间法不二，一切众生本来常住涅槃，“心”与“三界万法”如水与波之关系，三界万法如梦幻泡影、生灭不息，但是其所依之“心”是不生不灭、不垢不净的，只要契悟此心就可证知轮回只是表面现象，真心本不生灭、本来不入轮回。体证这个自性清净之常住真心以后，还需要高杆进尺。如《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》云：“有二法难可了知，谓自性清净心，难可了知；彼心为烦恼所染，亦难了知。如此二法，汝及成就大法菩萨摩訶萨乃能听受；诸余声闻，唯信佛语。”^② 证悟自心自性清净只是“见道”，而自性清净之心为烦恼所染，证悟自心之后仍需要反复体证五蕴十八界的空相（这是小乘修行的核心内容），生生世世广修六度万行，断尽烦恼障习气种子随眠，以及所知障无量随眠，圆满具足一切种智的智慧功德，方能成就究竟佛道。可见，大乘佛法含摄小乘佛法，两者都以“本心真我”作为理论基础，都超越所有描述世间法的“非佛语”。

2. “两俱极成”可以成立

《增一阿含》等小乘经典有明确的三乘、菩萨、六度等大乘名相的出现。胜军运用“《增一》等

① [姚秦] 鸠摩罗什译：《维摩诘所说经》，《大正新修大藏经》第8卷，第218页。

② [唐] 玄奘译：《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，《大正新修大藏经》第12卷，第222页。

阿笈摩”作为“喻支”，与小乘人辩说“大乘是佛说”。小乘教徒看到《阿含》确实记载有“声闻、缘觉、佛乘”的三乘概念，虽然他们只能理解声闻、缘觉的教义，但不会贸然否定大乘教义。而大乘佛教徒也承认声闻、缘觉乘的经典是佛陀因材施教众生所说。所以，大小乘根据《增一阿含》等经典的记载，共许大小乘“非佛语所不摄”是可以成立的，由此可以推出“大乘是佛说”的概念。

萨婆多部又称“说一切有部”，约于佛灭后三百年出现，此派以迦湿弥罗国为中心，于健驮罗、中西印度及西域等地，曾盛极一时，玄奘西行印度期间，此派实力相当大。创始者为迦多衍尼子，著有《阿毗达磨发智论》，其主要教说为“三世实有，法体恒有”。“三世实有”指过去、未来与现在相同，皆有实体。“法体恒有”指色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法这五位（细分七十五法）均有实体。这一主张明显误解了佛陀在《阿含经》中灭尽十八界方入无余涅槃的教导，若“涅槃”与世间生灭法都是“实有”，则其“涅槃”必然不能脱离“三界”，是“假涅槃”，不能摄属于佛陀所言之“出世间法”。萨婆多部认为佛教唯以八正道为正法轮之体，认为佛之说法中有无记语，将不利于自己的体系的佛陀言教说成“无记语”，而且说佛陀化缘尽时永入寂灭，将佛陀等同于其错解的阿罗汉乃至断灭论外道。玄奘作为通晓三藏的杰出法师，当然知道《发智论》的观点误解了小乘佛教和大乘佛教之教义，在辩难胜军的论述中，明确指出大乘不承认《发智》的观点是佛说。由此，我们可以为胜军比量提出两点辩护：

其一，从理上说，萨婆多部没有真正宣扬佛陀的“出世间法”，并不能称为严格意义的“小乘佛教团体”，自然不在“两俱极成”的含摄范围内。“佛教团体”的界定若没有严格的标准，都由自己说了算，那么玄奘改成“自许极成”也会出问题。后世许多附佛外道及邪教都自称是真正的“大乘佛法”，若把他们都算成“大乘佛教”，那么“自许极成”就将纳入这些附佛外道的理论，同样会落入玄奘责难的“两俱不成”“随一不成”“自不定”等过失。所以，玄奘用自己都认为是“非佛说”的教派作为佛教派别来辩难胜军，有些牵强。

其二，即便承认“萨婆多部”是佛教团体，但“萨婆多部”也承认《增一阿含》的地位。玄奘在《成唯识论》卷三指出，“说一切有部《增一经》中，亦密意说此名阿赖耶，谓爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶”^①，还专门引用说一切有部所流传的《增一阿含》，并且说此经有大乘经典的“阿赖耶”等名相。无著所撰《摄大乘论》也认为“声闻乘中亦以异门密意，已说阿赖耶识。如彼《增一阿笈摩》说：世间众生爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶”^②。胜军比量所引用的例证是《增一阿含经》，“经”的地位当然高于迦多衍尼子所造的《发智论》，即便其以《发智论》来辩难，也可以用《增一阿含》的论述让其落到自相矛盾的境地。这可能才是胜军比量“时久流行，无敢征诘”的关键原因。

《增一阿含》可以作为可信的小乘佛教经典，虽然在传译过程中有不同版本，但都记载了小乘人听闻大乘法时纪录的大乘名相，只是由于小乘人不能深刻领会大乘法，不能详细记忆、背诵、记录；但其中的大乘名相已经充分说明佛陀确实演说过大乘法。真正具信或实证声闻解脱果的小乘信徒，可以据《增一阿含经》接受“大乘经是佛说”的观点。从大乘经典看，大乘佛法含摄小乘佛法的内容，其范围远比小乘佛法深广，真正的小乘圣者阅读大乘经典之后，也不得不承认这些思想不是仅仅描述世间法的“非佛语”所能包含的，真正的大小乘信徒在此问题上可以“两俱极成”，胜军比量是可以成立的。另一方面，萨婆多部在当时信徒众多，大家都认为其为“佛教”，而且其教理并非一无是处，其“五位七十五法”之说，经无著大师等修正为“五位百法”，对唯识理论的细化提供一定的思想资源。从当时印度佛教弘传的事实情况看，玄奘以萨婆多部为假想敌，对胜军比量进行修订亦有道理。

（责任编辑 李 巍）

① 护法等撰、[唐]玄奘译：《成唯识论》，《大正新修大藏经》第31卷，第12页。

② 无著撰、[唐]玄奘译：《摄大乘论本》，《大正新修大藏经》第31卷，第134页。

建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态 暨庆祝新中国成立 70 周年全国学术研讨会述要

林展翰*

2019 年 9 月 21 - 23 日，由中山大学马克思主义学院主办，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、学术研究杂志社、现代哲学杂志社协办的“建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态”暨庆祝新中国成立 70 周年全国学术研讨会在中山大学召开。来自全国的 67 位专家学者参加会议，包括中国史学会会长李捷研究员等马克思主义领域的专家学者，《人民日报》《光明日报》《马克思主义研究》《马克思主义与现实》《学术研究》和人民出版社等国内著名期刊、报纸的编辑与研究人员。一方面，会议回应了马克思主义如何更好地在中国大地茁壮成长，以及作为中国共产党的意识形态如何有效发挥作用这一总体性问题。另一方面，会议认为思想政治课教师的工作既崇高而又富有挑战性，具有建构强大凝聚力和影响力的社会主义意识形态的鲜明时代特性。围绕这些问题，与会专家展开热烈研讨。

一、社会主义意识形态问题的缘起

社会主义意识形态问题与世界历史的发展息息相关。回顾资产阶级发展史，伴随着资产阶级革命的酝酿和爆发，资产阶级有效地利用人道反对封建社会的神权和王权，建立起资本主义制度，形成了资产阶级的生产方式、生活方式和价值观，在促进资本主义经济发展方面具有不可磨灭的历史功绩。但在这个过程中，也形成了资产阶级对于人类社会的颠倒解释。在资产阶级看来，人类历史不过是观念的发展史。对此，马克思恩格斯在批判资产阶级意识形态的基础上，进行唯物主义解释，即物质决定意识、意识是对物质的反映、意识对物质具有能动作用。在马克思主义的指导下，列宁在俄国发动十月革命，在全世界范围内建立第一个社会主义国家。于是，人类历史上第一次出现社会主义跟资本主义两种社会制度和两种意识形态对立、竞争的情况。第二次世界大战结束后，在长达半个世纪的冷战格局中，两种意识形态的对抗愈演愈烈。以美国为首的西方国家，凭借学术优势、话语优势、价值优势等形成“普世价值”，采取“和平演变战略”的手段，将意识形态渗透作为冷战主要工具。面对西方和平演变的威胁，社会主义国家的意识形态陷入了思想僵化与片面化的不利境地，逐渐脱离底层群众的生活，脱离社会发展的现状，在影响力、引领力、凝聚力等方面处于劣势地位。冷战结束之后，美国等西方国家又将意识形态渗透的重点，从原来的社会主义阵营转至拉美、北非、中亚等国家，同时逐步向中国进行渗透，形成社会主义意识形态问题。

总结以上意识形态问题缘起和历史发展经验，可以得出以下启示：第一，意识形态工作是一项极端重要的工作，无产阶级政党与马克思主义政党具有高度重视意识形态建设的优良传统和政治优势，

* 作者简介：林展翰，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金专项重大项目“全面建成小康社会决胜期，建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态研究”（18VSJ030）

即思想建党、理论强党；第二，“普世价值”蕴含西方资产阶级的价值观念，承载资产阶级的利益，要充分认识西方意识形态渗透的新特点、新变化、新表现、新趋势，抵御西方意识形态的渗透；第三，意识形态外部的渗透是通过内因起作用的，要注意防范和化解自身存在的意识形态风险，构建真正具有强大凝聚力、引领力的社会主义意识形态；第四，社会主义意识形态建设以马克思主义为理论内核，资本主义意识形态建设以自由主义为理论内核，两者之间既相对立又有所联系。社会主义意识形态建设必须坚持以马克思主义为支撑，但也需要思考如何借鉴和吸收自由主义理论中的有益成分。

二、社会主义意识形态面临的风险和挑战

随着当前国际国内形势的深刻变化，社会主义意识形态面临着多种风险和挑战，其中既有来自内部的消解，也有来自外部的冲击。

一些学者指出，社会主义意识形态主要有五个矛盾源头。一是社会主义核心价值观与现实多元、多变意识形态格局的矛盾。一方面，在公有制经济下，人民在整体利益、长远利益、全局利益上趋向一致，有着共同的利益。另一方面，多种所有制经济共同发展又造成社会利益的分化，形成多元、多样、多变的经济格局，反映在意识形态领域上就呈现出多元、多样、多变的态势，与社会主义核心价值观产生冲突。二是社会主义价值观念与市场逐利观的矛盾，这是社会主义市场经济条件下必然会出现的矛盾。三是一般社会民生问题与泛政治化炒作的矛盾。非主流媒体、自媒体出于盈利、猎奇等目的，通过捕风捉影的宣传、恶意炒作等，挑动社会民众情绪，形成反主流思潮。四是国家意识形态安全与西方敌对势力意识形态渗透的矛盾。这是两大思想体系，两大指导思想，两种意识形态，两种价值观，也是两个人类社会上不同的社会制度的对立与斗争。五是中国国际地位上升和美国等西方国家国际影响力下降的矛盾。中国力量的上升，中国国际地位的提升，中国影响力和话语权逐渐地增大，使得当今中国和世界关系发生了重要变化。

另一些学者从意识形态话语建构的角度，指出影响中国当前意识形态建设的话语主要有四种：一是意识形态终结论，认为随着工业化浪潮的全球蔓延，工具理性取代价值理性，意识形态冲突不复存在；二是意识形态全球论，意图用西方社会的意识形态代替马克思主义的意识形态，提倡意识形态泛化；三是意识形态多元论，一方面把“多元论”当作观察社会问题的一般观点、方法，认为多元（包括经济利益、政治利益和意识形态诸方面的多元）是现代社会的标志，另一方面认为存在着科学的马克思主义和意识形态的马克思主义的区分，马克思主义是一种思想文化但不是意识形态，列宁主义才是意识形态；四是意识形态复归论，其基本特点就是到中国传统文化资源中寻求当代合法性的意识形态话语。

三、社会主义意识形态的防控与建设

与会学者一致肯定社会主义意识形态防控与建设主题的现实意义和理论价值。

第一，意识形态作为政治话语的内核和集中的表达，主要包含五大要素：一是取向，即说话语所坚守的基本政治原则和政治底线；二是内涵，即话语所包含的具体表述、具体内容；三是范式，即话语凸显出固定的特质或者说特色；四是语境，即语音存在的环境，如符合语言时代性或者是当下性等；五是传播与效益，即话语对社会产生的影响，这一套话语体系能达到的预期目标。社会主义意识形态的防控与建设，必须始终坚守马克思主义主导地位和中国共产党的领导，强调党管意识形态，围绕五大要素推进马克思主义中国化的发展，丰富意识形态的内涵。

第二，社会主义意识形态建设要集中于四大重点战线，即宣传战线、教育战线、文化战线和党校教育战线，以此构筑社会主义思想理念体系的同心圆。此同心圆的核心层是共产主义理想、马克思主义信

仰与中国特色社会主义信念的三位一体，第二层是共产党人的理想信念跟共产党的价值观，第三层是社会主义社会价值观，包括国家、社会、公民等层面，第四层是最广泛的爱国统一战线的共同体意识，最外一层是道德价值和精神支撑。这些层次共同形成了建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态的重要方面。同心圆的建构，能够使中国社会主义意识形态既具有鲜明的中国特色，也具有独特的世界引领力。

第三，要真正做到对意识形态风险的防控，必须解决好经济发展与意识形态工作的关系，处理好党性与人民性的关系。要坚持党的领导，将党的意识形态上升为国家的意志形态；坚持战略思维和底线思维，明确意识形态工作的战略定位和风险底线；坚持以立为主，立破并举，增强社会主义意识形态的科学性、现实性、人民性、自洽性和吸引力。

第四，从历史与中国传统文化角度构建社会主义意识形态，强调重视对历史的梳理，加强对社会主义意识形态史、中国共产党思想史、中国共产党理论传播史等的研究，从历史中汲取经验和智慧。同时，要从马克思主义中寻找中国基因，寻找马克思主义与中国传统文化的共同点，推动马克思主义与中华优秀传统文化相结合，着力构建中国特色哲学社会科学和社会主义意识形态。中国共产党的意识形态的有效实现，既有赖于形而上之“道”的层面，也有赖于形而下之“器”的层面。从“道”的层面看，构成马克思主义基本理论的三大理论源头研究必须根正苗红；从“器”的操作层面看，社会主义意识形态与理论的研究与传播要做到直抵人心。

四、社会主义意识形态的传播与教育

怎样才能做好社会主义意识形态的传播？怎样才能让社会主义意识形态的内容直抵人心？有一些学者指出，十八大以后，习近平总书记关于意识形态工作的论述，为社会主义意识形态理论做出巨大贡献。其中，习近平总书记关于掌握意识形态工作领导权、管理权和话语权的论述，首次将“三权”并提，是对中国社会主义意识形态工作的重要贡献。习近平总书记坚持用发展着的理论解释发展中的实践、教育发展中的问题，将理论的发展过程、建构过程和人的成长过程同构，为做好社会主义意识形态工作指明方向。社会主义意识形态工作的传播，要坚持学习和贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想。在工作方法上，要随着市场经济和科学技术的变化做出相应地调整，从“管理”走向“治理”；在宣传内容上，要贯彻以人民为中心的人民价值观。只有在各种宣传载体、话语表达、话语内容和手段都贯彻以人民为中心，把以人民为中心作为核心理念嵌入到人民大众的生活之中，即以人民为中心的价值理念变得生活化、大众化，才能实现意识形态有效的治理与传播。此外，要充分发挥社会主义主流媒体和社会主义协商民主之间独特积极的共进作用，构建媒体和社会主义制度、社会主义意识形态宣传之间的良性互动，在传播中分清中国特色的核心价值 and 西方“普世价值”的不同，在社会主义意识形态宣传过程中抢占理论道义与价值的制高点。

另一些学者还深刻指出，意识形态工作应该思考如何与我们个人的生存、社会的发展进行良性互动，建立起清晰的知识体系、概念体系和话语体系。只有理论解释清楚了，学生思考清楚了，才能改变这个世界。在社会主义意识形态工作的教育上，理论解释者和教育者要增强自身理论功底，着重从理论、历史、现实等维度研究意识形态的返本开新、传播和教育，掌握新时代理想信念教育建设的核心内容和最新成果，在传播的过程中加强理想信念教育，从习近平新时代中国特色社会主义思想的核心内容出发，将社会主义意识形态的话语体系、知识体系、概念体系切入到每个人的日常生活中，从而推动理想信念落地，真正从认知转化为实践，最后转成社会的共同规约。

论技术的毒副作用及正义的缓解之效	林进平	1
空间政治经济学批判：对象、方法和任务	张笑夷	9
和辻伦理学对马克思人学思想的转化运用	龚颖	16
论韦伯思想的“马克思因素”	马碧霄	23
劳伦斯·克拉德对“晚年马克思”的发掘	王莅	29

“以生产为中心”：土改后新解放区农村的发展之路	李飞龙	37
张力与调试：中共对新中国建政程序的认识历程		
——以人民代表大会制度为主线（1945 - 1954）	周家彬	47
解决城乡危机与探索红军道路的同构		
——以毛泽东《寻乌调查》为中心	胡天娇	57

差异、时间性与存在		
——对经典现象学奠基的一项尝试	马迎辉	64
构造性与被给予性的统一		
——解决胡塞尔的超越论交互主体性难题的新路径	张俊国	71
作为共通体的身体		
——对心身问题的一种现象学阐释	周午鹏	78

从“象”的家族相似经验谈胡塞尔现象学的意义边界	曲立伟	87
纯粹普遍性的现象学澄清	李朝东 王 坤	95
信念何以瞄准真理?	刘小涛	104
义务、命令与惩罚的可能性		
——论哈特对边沁与奥斯丁义务观的批判	毛兴贵	113

诗酒中的美好生活与思想世界

——哲学史“泛化”书写的一个尝试	朱 承	118
《国语》与早期文本的生成		
——从上博楚简《昭王毁室》说起	张永路	125
先秦儒道思想中的“己”与“自”		
——以孔子、老子为例	宋德刚	131
王阳明良知说的道德动力问题	陈晓杰	138
以《中庸解》为例试析获生徂徠的人性论	刘 莹	145
胜军比量与《增一阿含》	孙劲松	152

建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态暨庆祝新中国成立 70 周年全国学术研讨会述要	林展翰	158
---	-----	-----

Technology and Justice: Toxic Side Effects and Antidote	Lin Jinping	1
A Critique of the Political Economy of Space: Objects, Methods and Tasks	Zhang Xiaoyi	9
Tetsuro Watsuji's Ethics and Marx's Thoughts on Man	Gong Ying	16
"Marxist Elements" in Max Weber	Ma Bixiao	23
Lawrence Krader's Excavation of the Late Marx	Wang Li	29
"Production as the Center": Communist Rural Development in the Post-Land-Reform Period	Li Feilong	37
Tension and Negotiation: The Procedural Trajectory of Chinese Communist Political Construction (1945 – 1954)	Zhou Jiabin	47
Urban/Rural Crisis and the Quest of the Red Army: Based on Mao Zedong's <i>Investigation into Xunwu</i>	Hu Tianjiao	57
Difference, Temporality and Being: A Study on the Foundation of Classical Phenomenology	Ma Yinghui	64
The Unification of Constitution and Givenness: A New Approach to Husserl's Transcendental Intersubjectivity	Zhang Junguo	71
Body as Community, A Phenomenological Analysis of the Mind-Body Issue	Zhou Wupeng	78
The Semantic Boundaries of Husserl's Phenomenology: An Etymological Approach	Qu Liwei	87
A Phenomenological Clarification of Pure Universality	Li Chaodong Wang Shen	95
Why Beliefs Aim at Truth?	Liu Xiaotao	104
Obligation, Command and the Probability of Punishment: H. L. A. Hart's Critique of Bentham-Austin's View of Obligation	Mao xinggui	113
The Good Life and Intellectual World in the Poetry of Wine: An Attempt of Writing a Cultural History of Chinese Philosophy	Zhu Cheng	118
<i>Guoyu</i> and the Formation of the Early Texts: Based on the Shanghai Museum Bamboo Slips of <i>Zhaowanghuishi</i>	Zhang Yonglu	125
<i>Ji</i> as Self and <i>Zi</i> as Self in Pre-Qin Confucianism and Taoism: The Cases of Kongzi and Laozi	Song Degang	131
Moral Motivation in Wang Yangming's Idea of Intuitive Knowledge	Chen Xiaojie	138
An Analysis of Ogyu Sorai's Theory of Human Nature: <i>Based on Zhongyongjie</i>	Liu Ying	145
On Jayasena's Theory of Anuma^na-pr ama^n! a and Ekottara-Agama	Sun Jingsong	152
Summary of a National Academic Seminar: "On the Building of a Cohesive and Leading Socialist Ideology" on the Occasion of the 70 th Anniversary of the New China	Lin Zhanhan	158